
کشف المبہم
ما فی السلم
از مصنف

٣

مختصر فہرست کتب از کتبخانہ تجارت مطبع حسن مجتبائی [illegible]

تفسیر جلالین محشی بحواشی جدیدہ مولوی مجتبائی ـ اس تفسیر کے اہتمام مطبع مین مطبع نے کمال دو سال کی محنت کی ہے اول نسخ متعددہ قلمی و مطبوعہ فراہم کرکے ان سے متن [illegible] کو صحیح کیا ہے حواشی جو غلط اور منسوخ آجتک نقل ہوتے چلے آتے تھے خارج کیے گئے بجائے انکے حواشی مفیدہ ـ جمل تفسیر کبیر تفسیر [illegible] مدارک بیضاوی [illegible]

تفسیر [illegible] مصری

تفسیر ابی السعود [illegible]

تفسیر خازن مصری مع [illegible]

تفسیر فتح البیان مع [illegible]

تفسیر معالم التنزیل [illegible]

تفسیر بیضاوی

تفسیر مدارک

تفسیر [illegible] کاشانی

الایضاً [illegible]

تفسیر [illegible]

[illegible]

تفسیر سراج المنیر

تفسیر عرائس البیان

تفسیر [illegible] الامام [illegible] بے نقط ـ کشوری

تفسیر جامع البیان

بخاری شریف مع [illegible] مطبوعہ مصر

قسطلانی شرح بخاری کامل [illegible] جلد

قسطلانی [illegible] صحیح مسلم مع نووی ـ

صحیح مسلم مع نووی [illegible]

نسائی شریف مع زہر الربی [illegible]

ابن ماجہ محشی [illegible]

ابو داؤد محشی کشوری

موطا امام مالک محشی مجتبائی

سنن مع [illegible] کامل [illegible] جلد

موطا امام محمد محشی [illegible]

شرح معانی الآثار [illegible]

حصن حصین محشی [illegible]

مشکوۃ شریف محشی مع [illegible]

الاکمال فی اسماء الرجال [illegible]

[illegible] مجتبائی

[illegible]

تیسیر الوصول الی جامع الاصول

بلوغ المرام

ایضاً مترجم بترجمہ اردو

نیل الاوطار [illegible] شوکانی

درمنثور جلد مطبوعہ مصر

سفر السعادت مصری

کنز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق

الغنیۃ الطالبین [illegible]

مسند امام اعظم مع شرح [illegible] قاری ـ

مسند امام شافعی

موضوعات کبیر

موضوعات صغیر

[illegible]

[illegible] شرح [illegible] ـ

[illegible] العباد

[illegible] بالسنہ مترجم مجتبائی

فتح المبین شرح [illegible]

[illegible] محشی

فتح [illegible] کامل مصری

ایضاً [illegible]

[illegible]

[illegible]

در مختار [illegible]

ایضاً [illegible]

فتاویٰ قاضی خان

[illegible] چہار جلد [illegible]

ایضاً [illegible]

اشباہ و النظائر [illegible]

فتاویٰ عالمگیری

ایضاً [illegible]

ہدایہ مصطفائی محشی

[illegible]

ہدایہ مع الکفایہ [illegible]

ایضاً نولکشوری

[illegible] شرح [illegible]

ایضاً مصری مع تکملہ

شرح وقایہ [illegible]

[illegible] جلد [illegible]

سعایہ شرح [illegible]

کنز [illegible]

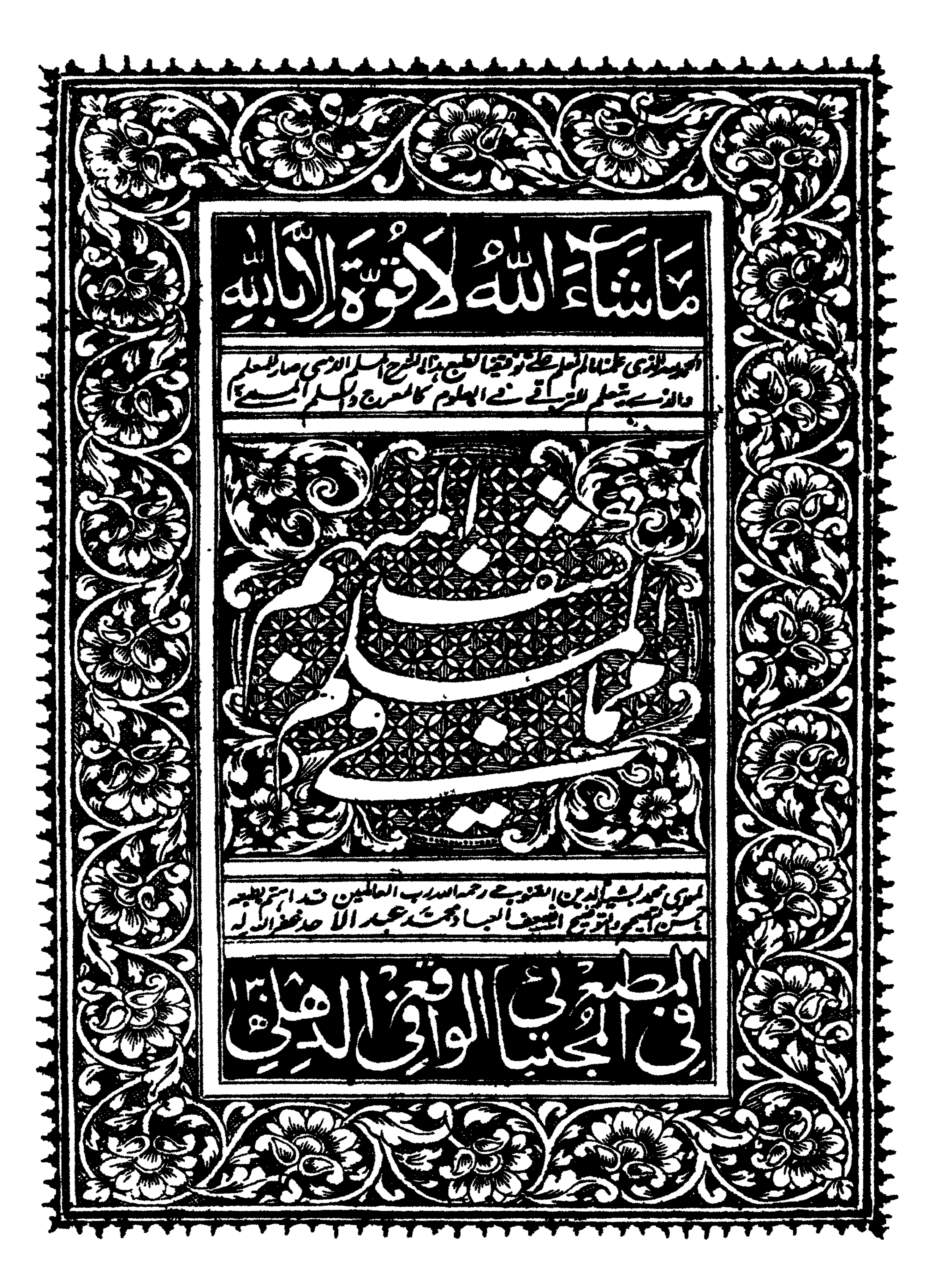
ایضاً [illegible]

ایضاً [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

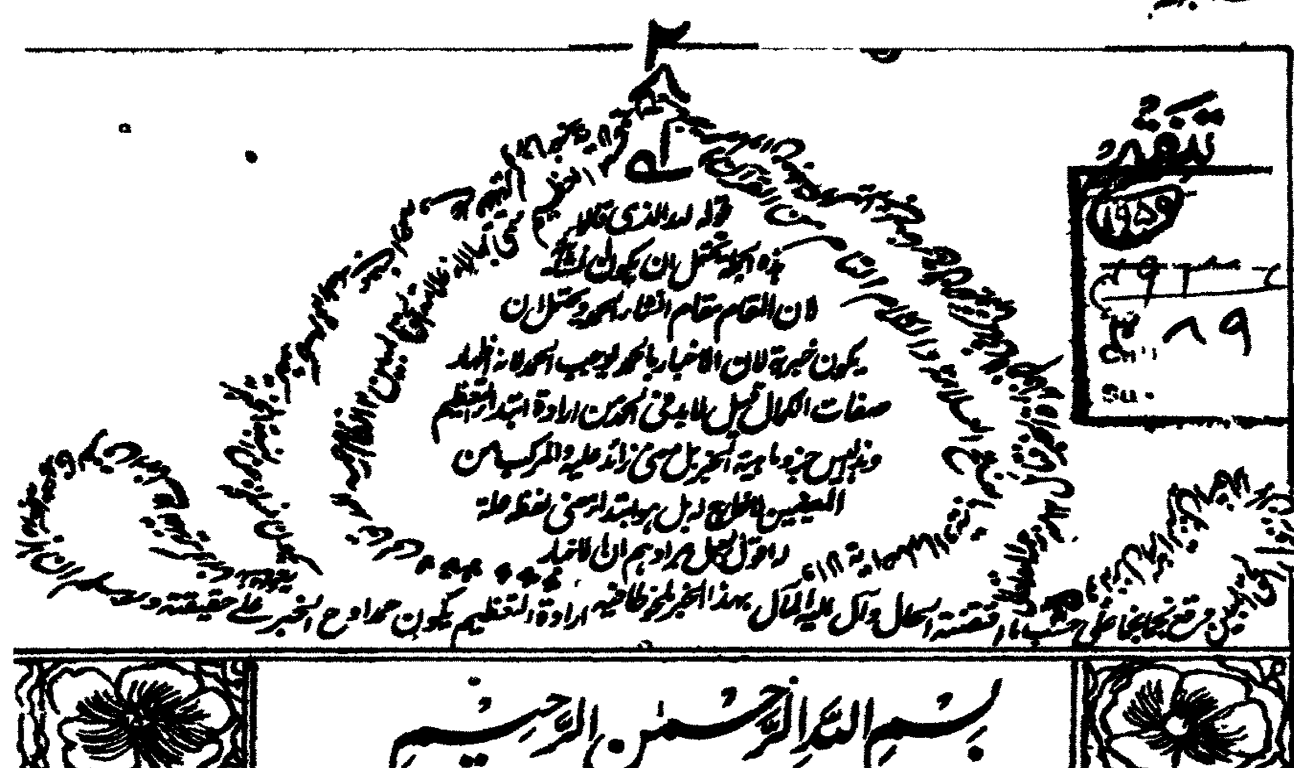


ماشاء الله لا قوة الا بالله

الحمد لله الذي علمنا ما لم نعلم ووفقنا لطبع هذا الشرح للسلم الذي صار للعلم
والذي يتعلم الترقي في العلوم كالمعراج والسلم المسمى

للمولوي محمد بشير الدين القنوجي رحمه الله رب العالمين قد اهتم بطبعه
بحسن التصحيح والتوضيح الضعيف العباد محمد عبد الاحد غفر الله له

في المطبع المجتبائي الواقع في الدهلي ١٣٠٨



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خلق الانسان وجعله سميعاً بصيراً فآتاه الحكمة ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيراً ونذيراً وعلى آله و اصحابه الذين كانوا مطيعين لسنه الدين كله فلم يتركوا منه قطميراً ونقيراً وبعد فيقول العبد المستكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين العثماني القنوجي لما كان كتاب مسلم المحب الله البهاري كتاباً اشرف تحقيقاً في علم الاصول والطف تدقيقاً كتب دقيقات العقول وكانت له شروح بعضها مملو من القيل والقال ومشحون من الاشكال والاعضال بحيث يحصل لقاصد مقاصد المتن فيه الملال وبعضها في نهاية الاجمال بحيث لا يفهم منه ان المصنف ما قال فختلج في صدري ان اشرح له شرحاً واضحاً لا يتعرض فيه غالباً عن الاعتراض والجرح ولا يقصد به الا تعديل المتن والشرح فشرعت فيه طالباً من الله تعالى لتوثيقه وسائلاً اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل الموفقين و خير الموفقين الحمد لله الذي نزل الآيات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل والمراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من اى
لانها تبين اياً من اى شى او من اوى اليه اى رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى
العلامة واصلها عند الفراء اىية كتمرة فابدلت واوها الفاً على خلاف القياس
وعند الخليل ايية وعند سيبويه اوية كرملة فاعلت قال ابن هشام فى تذكرته اذا اجتمع
حرفان مستحقان للاعلال فالقياس ان يعل الثانى دون الاول نحو هوى وسوى
وشذ فى كلامهم ان يعل الاول دون الثانى كغاية وطاية وثاية واية وعند الكسائى
أئية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا وارسل البينات جمع بينة من البيان وهو الظهور
والمراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التى لا تقبل التاويل والاحاديث كذلك
او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب وارتياب فظلع الدين اما
بالتشديد بمعنى طلع بمعنى اكمل وانشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف بمعنى
ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا وطبع اليقين طبع اما
بالتشديد او التخفيف مجهولا فامعنى ملأ اليقين فى قلوب المومنين واما بالتخفيف مجهولا
بمعنى احكم اى جعل اليقين فى قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اى فى الواقع
ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
ممن سواك مجاز ثبوته فى الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا
بحقيقتك فهو غير ثابت وباطل فى نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الآمر وكل
ممن غيرك مجاز باجازتك ومامور بامرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من
الاجازة لا كما كان اولا بفتح الميم أعنة المبادى الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

ودال لكام والمبادي جمع مبدأ بمعنى ابتداء الشيء وما يتوقف عليه فبدايات كل الامور واسبابها بيديك اي بقدرتك واختيارك في نواصي المقاصد النواصي جمع ناصية بمعنى موئے پیشانی مفوضة اي مردودة اليك لانك انت تعطي المقاصد لا غيرك فانت المستعان وعليك التكلان والصلوٰة والسلام على سيدنا

محمد المتمم للحكم جمع حكمة بالكسر وهي العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن ورسول الله صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتمم لها بالطريق الامم بفتحتين بمعنى الوسط يعني الطريق الذي لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بجوامع الكلم اي الكلمات الجامعة لانواع الاحكام الى فهام الامم الافهام اما بالفتح وهو احسن او بالكسر والامم بضم الهمزة وفتح الميم جمع امة بمعنى القوم فالمعنى على الاول ان الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه العقول معاني هذه الكلمات فتنتقل تلك العقول من المعاني الى الاحكام والمعنى على الثاني انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعملوا بها فعلى هذا الى بمعنى اللام وقيل يحتمل ان يكون الامم جمع امة بمعنى الدين والشريعة ويكون الجمع باعتبار الانواع والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرائع اي الاحكام الشرعية

وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول اي عقول المؤمنين والدليل هو الموصل الى المطلوب وعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذي هو الايمان والتصديق بسبب الآل والاصحاب سيما الاربعة الاصول في الايصال الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلي رضي الله عنه وابناه الحسن والحسين وامهما سيدة النساء فاطمة الزهراء من آله واهل بيته اما بعد فيقول الشكور[له] اي

له قوله الشكور العبد بالوصف الاول كان بالاثر وذلك لان كل من يعلم يمكن له ظن من ذلك الاسم والوصف الثاني نظير بنفسه لان الاخلاق يكون ... [illegible]

الشاكر الصبور اى الصابر محب الله بن عبد الشكور الذى مات سنة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة بلّغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة بضم الذال المعجمة او كسرها العالى من كل شئ او عالى الجبل اى بالائے ہر چیز و بالائے کوہ ورقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض السافل من الارض اى پستی زمین ودامن کوه والقال اسم مصدر بمعنى القول وقيل يستعمل القول فى الخير والقال فى الشر والقلة بضم القاف وتشديد اللام راس الجبل والعالى من كل شئ اى سرکوه وبالائے ہر چیز والحال كيفية الانسان وما هو عليه ان السعادة باستكمال النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به النفس وهو البدن وذلك اى الاستكمال بالتحقق اى الصيرورة على اليقين والتخلق اى التدين بالاعمال الصالحة وبالاول استكمال النفس وبالثانى استكمال المادة وهما اى التحقق والتخلق بالتفقه فى الدين والتبحر اى التعمق بمواقف الحق واليقين والمناسب فى صلة التبحر فى والسلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما ياتى بتحصيل المبادى التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من المبادى علم اصول الاحكام الفقهية لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاهة فهو اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول بعض منها التبة الف فى مدحه اى مدح الاصول وبيان علو مرتبته خطب جمع خطبة وهى الكلام المنثور المسجع وصنف فى قواعده اى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت بعض عمرى فى تحصيل مطالبه ووكلت نظرى الى تحقيق ماربه المآرب جمع مارب بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتين بمعنى الاحتياج والمراد من المارب ههنا المطالب

لانهما مما يحتاج اليهما فكانهما مواضع الاحتياج فلم تحتجب عني حقيقة من حقائقه ولم تخف علي دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها لامر ما اي لامر عظيم اردت ان احرر فيه اي في علم الاصول سفرا بالكسر الدفتر والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع ذلك الكتاب الى الفروع اي المسائل الفقهية والى ههنا بمعنى مع او ضمن الجمع معنى الضم اصولا اي دلائل تلك الفروع والى المشروع اي الامور الشرعية النقلية معقولا اي الامور العقلية ويحتوي على طريقي الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا ما اي لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير عن الواقعية اي عما كان حقا في الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله وتوفيقه كما تريه في الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر او بحر للمسائل بل سحر لا يدري بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف بامثالها وسميته بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطراح اي البعد والالقاء في الخلف وعدم الاعتداد به والجراح اي الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية الهمني مالك الملكوت كرهبوت بمعنى الفرد والسلطان والمملكة وفي بعض الشروح هو اسم لملك ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اي تاريخ تصنيفه وبيان وقته مسلم الثبوت اي سنة الف ومائة وتسع ألا حرف تنبيه الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه وغايته ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

To: www.al-mostafa.com

المقدمة في حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول
الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حد لقبا وحد اضافة اما حده اى حد
اصول الفقه مضافا اى من حيث المعنى الاضافي فالاصل الذي جمعه مضاف
الى الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره لغة بيانات شتى احدها ما يبتنى
عليه غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام
في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشئ كما في القاموس
وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشئ اليه
قاله الآمدي في الاحكام والبناسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج
واقرب هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح
جمع الجوامع للمحلي والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف رحمه الله تعالى
بالذكر وقالوا في تفسيره اصطلاحا الراجح كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اى الراجح
والمستصحب بفتح الحاء المهملة ومستصحب الشئ حاله الذي كان عليه قبل حاله
الطارى لان الشئ يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطارى كما يقال طهارة الماء اصل
وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اى
القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اى قاعدة منها والدليل كما
يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد في شرح المختصر للقاضي عضد انه
اى لفظ الاصل اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه
دليله اى دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البناسي معاصر المصنف لفظ الاصل

فی اصول الفقه علی القاعدة حیث قال فی محکم الاصول فالاضافی ہی الادلة
او القواعد المحققة بالفقه فقد غفل عن ہذا الاصل الذی افید فی شرح المختصر علی
ان قواعد العلم مسائله لا مبادیه یعنی لو صح ہذا الحمل عند ہذہ الاضافة لم یصح
ہہنا لان اصول الفقه مباد للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مبادیه قال
صاحب المستصفی قد یضاف الاصول الی العلم ویراد به قواعده الکلیة کما یقال فلان
حافظ الاصول الطبعی او الریاضی ای حافظ القواعد الکلیة ولا ریب فی ان اصول الفقه قواعد
ومسائل وان لم تکن تلک القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لکن لها مناسبة بالفقه
لکونها مبادی لها فتجوز اضافتها الیه لادنی مناسبة ولما تبین مما ذکرہ ہناک ان الاصول
فی اصول الفقه بمعنی الادلة فلم یکن بد من کون ہذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمی
فقال موافقا لما قاله التاج السبکی فی جمع الجوامع ثم ہذا العلم ای علم اصول
الفقه ادلة اجمالیة ای دلائل مجملة غیر متضمنة بخصوص مسئلة مسئلة للفقه یحتاج الیها
ای الی الادلة الاجمالیة عند تطبیق الدلائل التفصیلیة ای الادلة المتضمنة بخصوص
مسئلة مسئلة علی احکامها ای احکام الدلائل التفصیلیة الثابتة بها کقولنا الزکوة
واجبة ہذہ مسئلة فقهیة وحکم ثابت بدلیل تفصیلی لقوله تعالی واتوا الزکوة
ہذا دلیل تفصیلی فان الامر للوجوب ہذا دلیل اجمالی یحتاج الیه عند تطبیق التفصیلی
علی حکمه وطریق التطبیق ان یؤلف القیاس فتؤخذ صغراہ من الدلیل التفصیلی وتؤخذ
کبراہ من المسئلة الاصولیة فیقال الزکوة شئ امر به وکل شئ امر به واجب ینتج الزکوة
واجبة فالصغری ماخوذة من قوله تعالی واتوا الزکوة والکبری ماخوذة من مسئلة اصولیة
ہی ان الامر للوجوب ولیس نسبته ای نسبة علم الاصول الی علم الفقه کنسبة

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواہم معاصر المصنف صاحب محكم الاصول فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التى توخذ منها صغريات القياسات كآتوا الزكوٰة بموادّها وصُوَرها من افراد موضوع مسائل الاصول كالامر للوجوب فان آتوا الزكوٰة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان ما توخذ عنه صغريات القياسات التى تؤلف لاثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلك ذو طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعى كرة فيما اخذ منه الصغرى اعنى كون الفلك ذا طبيعة واحدة فى نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الااله آبادى فى حاشية على هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعنى البنارسى ان الاصول واجب الرعاية فى الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية فى الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفنين متحققة وان تفارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم فيه شئ لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكوٰة فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب مغتنم الحصول كانه اراد بمواد الادلة الفقهية الكتاب والسنة مثلا وبصورها كونها امرا ونهيا وعاما وخاصا وغيرها وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينيات من الضروريات والنظريات والظنيات والمسلمات والمشهورات وغيرها وصورها الاقيسة واشكالها وضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب فى الفرق بين النسبتين ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادى الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
الآلية كنسبتها الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لايحتاج اليه في شئ من العلوم
الافي معرفة كيفية الانتاج ولاتوخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموي في الحاصل والبيضاوي
في المنهاج واشار السبكي في جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلي في شرحه وقال
الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال
بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب
وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدي في الاحكام هي ادلة الفقه وجهات
دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة والفقه الذي
هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره بعبارات فقال
الامام في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ ابواسحق
في شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلايقال فقهت ان السماء فوقنا وقال المحلي
في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا هو الصواب
فقد قال الجوهري الفقه الفهم وقال الامدي في الاحكام ما حاصله ان الفقه في اللغة
عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة
الذهن من جهة تهيئة لاقتناص مايرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما
كالعامي الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار في تفسيره شرعا
انه حكمة اي علم باحوال الموجودات في الجملة وهي الافعال على ماهي عليه

في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اى متفرعة على مسائل الكلام كقولنا
الله موجود والنبي حق شرعية اى مستفادة من الشرع ثبت بادلته فلا
يقال اى لا يحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه لتقصيره
عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل التفصيلية
فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوي الحاصل عن بذل الطاقة والمراد بالطاقة
طاقة الاوساط من الناس وهي المعتبرة في مفهوم الحكمة والتخصيص اى تخصيص
الفقه بالحسيات التي هي العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما خصه قوم
وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف الباحث
عن احوال الافعال القلبية التي هي الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب
والكبر حرام فحديث محدث اى هذا التخصيص حديث احدثه بعض المتاخرين ولم يعرف
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس
بحديث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف في المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن في السلف ولهذا اسماه الامام
الاعظم فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف
في المتاخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفه القوم كالامام في المحصول و
الارموي في الحاصل وصاحب التحصيل والسبكي في جمع الجوامع والبيضاوي في المنهاج
وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم بانه اى الفقه العلم بالاحكام
الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية والحسية

٢
قوله بالحسيات او الوجدانيات [illegible] الفقه في التقدم [illegible] علم الآخرة [illegible] علم الحقيقة [illegible] علم الطريقة [illegible] الملكات والمنجيات و [illegible] [illegible] الفقه الاكبر [illegible] الى الذين [illegible] [illegible] الكلام [illegible] التصوف [illegible] ومن ثم قال بعض المحققين في شرح المنهاج [illegible] [illegible] اختصاص الفقه بالاحكام الظاهرة [illegible] المتاخرين [illegible] ١٢

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به
علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ لوجود
المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب فى
المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبكى
والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لايكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات ورد صدر
الشريعة فى التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازانى
فى التلويح واورد على تعريف القوم للفقه انه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع
الاحكام بحمل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لايكون جامعا
لخروج بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابى حنيفة
ومالك رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام نقل ان
ابا حنيفة سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو ومالك سئل عن اربعين مسائل
فاجاب باربعة وقال فى ستة وثلثين لا ادرى ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اى لايكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن الادلة
التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل
بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لايضر ثبوت لا ادرى
اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ له لان المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام
الملكة اى الكيفية الراسخة لاستخراج جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن

فعلية العلم لاشتغال الطبيعة بشئ في وقت مع وجود الحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات وجمع الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في المنتهى والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه التفتازاني في التلويح و اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و نحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد اجماعا لانعقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستند له في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه اي ظن المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لهذا لو ظن المجتهد بشئ ولم يقل ولم يفت به لم يجب الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه ولا ظن مجتهده بل يظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده

حنفی لانقل مثل من قال وہو صاحب محکم الاصول بعدم الفرق بانہ کما
ان مظنون المجتہد واجب العمل علیہ ای علی المجتہد کذلک ای مثل المجتہد
مظنونہ واجب العمل علی مقلدہ ای مقلد المجتہد فہما ای المجتہد والمقلد سیان
ای مثلان فی وجوب العمل بالمظنون لافرق بینہما قال برکت الالہ آبادی اقول حاصل قولہ
ای قول البنارسی ان مستند المقلد بالاخرۃ فی الحقیقۃ ہو ظن المجتہد والقول انما یکون مستندا
لکونہ مظہرا عن الظن فلہذا لو انکشف علی ولی ظن المجتہد ولم ینقل بہ یجب علیہ الاتباع نعم
یلزم علی ارادۃ العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیۃ بقولہم العلم بالاحکام الشرعیۃ فی تعریف
الفقہ ان یکون الفقہ عبارۃ عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بہا ای
بالاحکام فقط فلا یکون العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمۃ شرب الخمر والزنا مثلا من
الفقہ وانہ من الفقہ بلا ریب الا ان یقال فی دفعہ انہ ای ہذا التعریف رسم
ای تعریف بالعرضیات لا حد بالذاتیات فیجوز بالازم فلا یستلزم ان یکون
الفقہ عبارۃ عن العلم بوجوب العمل بالاحکام بل لابد من لزومہ للفقہ ولا شک ان
العلم بالاحکام الذی ہو الفقہ حقیقۃ یلزمہ العلم بوجوب العمل بہا فلم یلزم ان لایکون
العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمۃ شرب الخمر والزنا مثلا من الفقہ وفیہ
ای فیما قیل لدفع ہذا اللزوم ما فیہ من الضعف بان الرسم انما یجوز باللوازم المحمولۃ
لا باللوازم التحقیقیۃ والعلم بوجوب العمل بالاحکام وان کان لازما فی التحقق والوجود
للعلم بالاحکام لکنہ لیس بمحمول علیہ فلزم ہہنا ای مما ذکر فی تقریر الجواب
الثانی للایراد المورد علی تعریف القوم للفقہ علمت اندفاع ما قیل علی تعریف
القوم الفقہ من باب الظنون ای الظنیات اذ اکثر الاحکام المذکور

ف قولہ فیہ ما فیہ عبارۃ الی آخرہ الخ لازم بحث ... صاحب ... ۱۲

فی الفقہ ثابتۃ بالقیاس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وکلہا من الظنیات فکیف یکون علما فانہ عبارۃ عن الاعتقاد الجازم والیقین وحاصل الاندفاع انہ لاشک ان العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیۃ الذی ہو الفقہ علم یقینی ثابت بالاجماع القطعی وان کان ثبوت تلک الاحکام ظنیا علی ان العلم حقیقۃ فیما لیس بتصور ایضا کما انہ حقیقۃ فی الاعتقاد الجازم والیقین ومالیس بتصور یشمل الظن فیکون الفقہ ولو کان من باب الظنون علما بہذا المعنی حقیقۃ وقد یجاب باختیار الشق الثانی بانا سلمنا ان الفقہ عبارۃ عن بعض الاحکام الشرعیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ بشرط ان لایکون ذلک البعض اقل من ثلثۃ لان الالف واللام فی الاحکام للجنس واقل جنس الجمع ثلثۃ لکن نمنع کون المقلد العالم ببعض الاحکام الشرعیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ فقیہا اذ الفقیہ اسم فاعل من فقہ بضم القاف ومعناہ صار الفقہ سجیۃ لہ والمقلد لیس الفقہ سجیۃ لہ وقال الاسنوی فی شرح المنہاج ہذا من احسن الاجوبۃ وقد احترز الآمدی عن الایراد المذکور فقال فی الاحکام وفی عرف المتشرعین الفقہ مخصوص بالعلم الحاصل بجملۃ غالبۃ من الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ بالنظر والاستدلال انتہی قال الاسنوی وہو احتراز احسن وقد اجاب صاحب المغتنم باختیار الشق الاول بانہ یجوز ان یراد جمیع ما یحیط بہ قوۃ اوساط الناس فیکون من الاستغراق العرفی المراد فی اغلب المواد نحو جمع الامیر الصاغۃ وبعضہم کصدر الشریعۃ فی التنقیح جعل الفقہ عبارۃ عن علم الاحکام القطعیۃ لا الظنیۃ مع ملکۃ الاستنباط ویلزم علیہ ای علی تعریف ہذا البعض للفقہ خروج علم المسائل الثابتۃ بالادلۃ الظنیۃ کخبر الواحد والقیاس عن الفقہ وہی ای المسائل الثابتۃ بالادلۃ الظنیۃ کثیرۃ

الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعًا قليلة جدا والتزام
ذلك اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن
دليل بل الدليل دال على خلافه فانه اذا اخرج علمها عن الفقه فاى علم يعد علمها منه
وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور
مع العمل كما ذهب اليه بعض مشائخنا كفخر الاسلام البزدوي في اصوله
بعيد عن الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من
العلم والعمل ولان الشائع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا وبما حد اصول
الفقه لقبا اى من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهو
اى اصول الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية
بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم
الفقهي هو نتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل
تلك العلوم المخصوصة او ادراكاتها اى ادراكات تلك المسائل فالمفهومات
الكلية التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود
بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات
التي لا تحمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب ولا فصل والا اى وان كان له
جنس وفصل لزم تعدد الذاتي لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب ولو
كان له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لایکون محمولا فالمسائل و ادراکاتها اجزاء خارجیة للعلوم المدونة غیر محمولة علیها ومجموع
ہذہ الاجزاء حقیقة لتلک العلوم فلو کان لها جنس وفصل تکون لها حقیقة اخری مرکبة
من الاجزاء المحمولة فیلزم تعدد الحقیقة والذاتیات وہو باطل ولما لم تکن لها اجناس
وفصول کانت المفہومات الکلیة التی تذکر فی المقدمات فی تعریفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعریف بالعوارض رسم فتکون ہذہ المفہومات رسوما لا حدودا وفیہ
ای فی ہذا القیل نظر یشیر الیہ ای الی ہذا النظر فی السلم حاصلہ ان
الاجزاء الغیر المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغائرة بالاعتبار فان الحیوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحیل الحمل علیہ ولا بشرط
النطق وعدمہ جنس للانسان محمول علیہ وکذلک الناطق الماخوذ بشرط الحیوان نوع
وبشرط عدم الحیوان صورة للانسان مستحیل الحمل علیہ ولا بشرط الحیوان وعدمہ فصل لہ
محمول علیہ فالاجزاء الغیر المحمولة فی مرتبة من حیث ہی ہی الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المرکب من الاجزاء الغیر المحمولة لا جنس لہ ولا فصل غیر صحیح نعم
یلزم علی تقدیر کون تلک المفہومات حدود العلوم اتحاد التصور والتصدیق
فان الحد عین المحدود والحد علم تصوری والمحدود ہہنا علم تصدیقی ان کانت العلوم
عبارة عن ادراکات المسائل واما اذا کانت حقائق العلوم نفس المسائل فکانت المسائل
متحدة بادراکاتها بناء علی اتحاد العلم والمعلوم وکانت الحدود حینئذ متحدة مع المسائل
فتکون الحدود متحدة بادراکات المسائل لان متحد المتحد مع الشئ متحد معہ والحدود علوم
تصوریة والادراکات للمسائل علوم تصدیقیة فیلزم اتحاد التصور والتصدیق ویمکن تقریر
کلامہ بانہ یلزم من عدم الفرق بین الاجزاء المحمولة وبین الاجزاء الغیر المحمولة

اتحاد التصور والتصدیق اذ التصور یتعلق بکل شئی فیتعلق بالاجزاء المحمولة وغیرہا وادراکات
الاجزاء المحمولة اعنی الجنس والفصل تصورات وہذہ الادراکات متحدة مع الاجزاء الغیر
المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراکاتہا بناء علی اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بین
الاجزاء المحمولة والاجزاء الغیر المحمولة وکون متحد المتحد مع الشئی متحدہ معہ والاجزاء
الغیر المحمولة ان کانت ادراکات المسائل فہی علوم تصدیقیة فلزوم اتحاد التصور
والتصدیق فظاہر واما اذا کانت نفس المسائل فادراکاتہا علوم تصدیقیة وہی متحدة
معہا لاتحاد العلم والمعلوم فتکون ادراکات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء
المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغیر المحمولة والاجزاء الغیر المحمولة متحدة
مع ادراکات الاجزاء الغیر المحمولة فتکون ادراکات الاجزاء المحمولة متحدة
مع ادراکات الاجزاء الغیر المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئی متحد معہ ولما کانت
ادراکات الاجزاء المحمولة علوما تصوریة وادراکات الاجزاء الغیر المحمولة علوما
تصدیقیة لزم اتحاد التصور والتصدیق مع انہما ای التصور والتصدیق نوعان
من العلم متبائنان تحقیقا ای بحسب الحقیقة ویحتمل ان یکون معناہ علی المذہب المحقق
فہو احتراز عما ذہب الیہ المتاخرون من انہما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفکر
اشارة الی ان قولہم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبنی علی کون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وہو خلاف التحقیق اذ التحقیق ان العلم حالة ادراکیة ثم اختلف فی اسماء العلوم
فقیل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بہا الصادقة علی ما فی اذہان
کثیر من الناس وربما یزید وینقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الکلی من غیر اعتبار
حضورہ فی الذہن والیہ میل اکثر اہل العربیة وعند قوم موضوع للفرد المنتشر والیہ میل

اہل الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف
اللام والاضافة الذين من خواص الجنس والى هذا جنح القاضى تاج الدين السبكى حيث
قال وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره
محمد بن امير الحاج فى التقرير ورد عليه ابن الهمام فى التحرير بان العلم هو المركب الاضافى
يعنى اصول الفقه لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهنى والمتوحد بالوحدة
الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا
اذا حصل لاشخاص كثيرين فما فى ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
معتبرة لم يصدق الفقه على ما فى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما استحال قيام
الحال الواحد الشخصى فى محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس
الا ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصى ونص المحقق الشريف الجرجانى على انها اعلام
الاجناس ذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسماء الكتب لكن قال جلال الدين
الدوانى فى شرح التهذيب ان اسامى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد فى
حاشية عليه قلنا نثبت العلمية فى الاعلام الجنسية كاسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل بمعاملة المعارف
لكون ذلك البعض مبتدأ او ذا حال فى الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام علة
اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديرى وليست الضرورة
متحققة فى اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين الممتاز

له قوله وقيل بل ... شخصية ... ابن الهمام منه رح

عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة منه فلا تكثر واذا
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول فيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله التى
هى اجزائه فينبغى ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في نفسها
نحو الاربعة التى تركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذى ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماهية لا يصدق
على كل واحد منها فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق الشئ على البعض من اجزائه
الشخصية حاصله ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين وظاهر ان الاربعة
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا تلازم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية نعم
يصدق المعنى الكلى الذى ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على واحد
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء وبالجملة
فالمقصود نفى اللزوم لا نفى الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بانه اراد انه لا شئ يتوهم
صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغاير فيها
عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف لكن اشكل بتزائد المسائل

بتلاحق الافكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في الزمان اللاحق
تغاير الجزء والكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو ينافي كون الاسم علم شخص واجاب
عن هذا الاشكال محمد بن امين الشهير باميربادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود
في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتهى وموضوعه اي موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة اي
الكتاب والسنة والاجماع والقياس اجمالا اي من حيث الاجمال لا من حيث
التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول وهي
اي الادلة الاربعة مشتركة في الايصال الى حكم شرعي يعني كل واحد
منها موصل الى حكم شرعي بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعة موضوعة له والا
لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها في
امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة من
حيث الايصال فمسئلة حجيتها التي هي حيثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
في العلم عن موضوعه وقيوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلفوا في انها
من اي علم هي فقال ابن الهمام في التحرير البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس
ليس منه اي من اصول الفقه ورجحه الاسنوي في شرح المنهاج ورد المصنف عليه
بقوله وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه
لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
الذي هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم من المكلفين

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة ته المعنى اي معنى حجية الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاه اي بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اي ففي ما قيل ان هذا اي وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
الحجية اي متفرع على حجيتهما فانهما ما لم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع
ليس نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان
حجية الاجماع او القياس ووجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان
قوله وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتلازمين من
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس
ايضا من ثمراتها اي من ثمرات الحجية فوجوب العمل بالمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير
احدهما بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه
لان تفسير الشئ لا يجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال[له] وهو
ايضا ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من الفقه ولا من
غيره لانها اي حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اي بديهية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لابد
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد بعد
هذا القائل عن الحق لانه اي قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها
ضرورية دينية انا اي من حيث الان يعني الاستدلال من المعلول على العلة فلا نسلم لما

له قوله ومن قال المحقق ابن الهمام رحمه

ای من حیث اللم یعنی الاستدلال من العلة علی المعلول فیجوز ان تکون حجیة الاجماع
او القیاس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل بالمسائل الاجماعیة او القیاسیة بدیهیة و
باعتبار علتها نظریة فقوله انها ضروریة مطلقا ممنوع فیجوز ان یکون هذه المسئلة مطلوبة من
حیث اللم لا من حیث الان ولا یخفی علیک ان المصنف رحمه الله تعالی تسامح فی
نقل هذا القول لان هذا ذکره ابن الهمام فی حجیة القیاس فقط علی تقدیر کون القیاس
هی المساواة الکائنة عن تسویة الله تعالی لا فعل المجتهد حیث قال فی التحریر وهو فی
القیاس علی تقدیر کونه فعل المجتهد اما علی انه المساواة الکائنة عن تسویة الله تعالی بین
الاصل والفرع فی العلة فلیست مسئلة لانها ضروریة دینیة انتهی حاصله ان ماذکرنا من البحث
عن حجیة القیاس مسئلة فقهیة لا اصولیة انما یتاتی فی القیاس علی تقدیر کون القیاس
فعل المجتهد اما علی تقدیر ان یکون القیاس هی المساواة فلیست حجیة القیاس مسئلة
فقهیة بل حجیة ضروریة دینیة وبالجملة اذا لم تکن مسئلة حجیة الاجماع او القیاس من الاصول
ولا من الفقه ولم تکن تلک الحجیة ضروریة دینیة ایضا فهی من الکلام والیه اشار بقوله بل
الحق انه ای حجیة الاجماع او القیاس والبحث عنها من علم الکلام کحجیة الکتاب والسنة
ای کما ان حجیتهما والبحث عنها من علم الکلام وذکر محمد بن امیر الحاج فی التقریر ما حاصله ان
ابن الهمام فیما کتبه علی البدیع مشی علی کون حجیة القیاس مسئلة کلامیة والیه یشیر ایضا ما فی
التلویح من انه خرج العلم بالاحکام الشرعیة النظریة وتسمی اعتقادیة واصلیة ککون الاجماع
حجة والایمان واجبا انتهی لکن یخالفه بظاهره ماذکر فی التلویح بعد هذا فان قلت فما بالهم
یجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقیاس للاحکام ولا یجعلون منها اثبات
الکتاب والسنة لذلک قلت لان المقصود بالنظر فی الفن هو الکسبیات المفتقرة الی الدلیل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين
الانام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا ايما ليس اثباته للحكم بينا انتهى الا ان الجلبي في حاشية
التلويح وفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحجية بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه
حظ فينبغي ان لا يتعرض الاصولي بحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجية الكتاب والسنة
وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض بحجية الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي حجية الاجماع
والقياس فقط لانهما اي الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته
وخصصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة
الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في
المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما اي
الكتاب والسنة فمتفق عليه اي اتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه
عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في المحصول
ان مسئلة حجية الاجماع والقياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذى صححه صدر الشريعة في التوضيح ثم التفتازاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست من موضوعه وهذا الذى اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعة وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصوير اى تصوير الاحكام والتنويع اى تقسيم الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى العزيمة والرخصة لتصير سلما الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و قس عليه فالاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل فالاحوال التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آئلة الى الدلائل فهي المقصود الاصلي يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم الا يذكر فيه اى في هذا العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصدا تتميما لمعرفة الاحوال وتتميما اى اصلاحا للغاية المقصودة من الفن والى هذا ذهب ابن الهمام في التحرير وهو طريق الآمدي وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما في التقرير وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الآمدي صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام واما موضوع كل علم هو الشئ الذى يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازاني في التلويح بمذهبه حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انها يحتاج الى تصورها ليتمكن
من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وفائدته اي فائدة علم الاصول
معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية
ولما فرغ عن المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال المقالة

الاولى في المبادي الكلامية

اي المبادي التي يتعلق
بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة
الاربعة وانما يعرف وجودها من الكلام ومنها[له] اي من المبادي الكلامية المبادي
المنطقية لانهم جعلوه اي المنطق جزء من الكلام فتكون من الكلامية وانما
جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والمعاد و
نحوها بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعلوه جزء منه وقد فرغنا
اي عن المنطقية في السلم والافادات وهما كتابان للمصنف والان نذكر طرفا
اي بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها ضرورياً تشتد اليه
الحاجة مسئلة النظر وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين
والرافة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في
عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به
علما او ظنا كذا ذكر الآمدي في الاحكام وقال في ابكار الافكار ان النظر عبارة عن
التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصد التحصيل
ما ليس حاصلا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

وفي المقالات الثلاث في المبادي الكلامية [illegible]

له قوله ومنها [illegible] اشارة الى دفع ما في التوضيح حيث قال فيه فجعل بعضهم مباحث النظر من المبادي الكلامية وبعضهم من المبادي المنطقية نظرا الى ان علم الكلام ودفع الدفع ان المنطق جزء من الكلام فصح جعل المنطق [illegible] سر [illegible]

وقال شارح القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او طلب ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا صرح الامام اى امام الحرمين في الشامل وقول الآمدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بانه الذى يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعنى قول الآمدي في ابكار الافكار مراد القاضي ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اى هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن الصواب اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظي والحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء الحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي باستعراض الصور لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه يستلزم انتهى وقال المصنف تبعا للتفتازاني في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه مقدمة او اداء الى الواجب وهو المعرفة الآتية وقيل هو الفقه والعقائد لان بهما نظريان ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد توسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسألة البسيط لا يكون كاسبا لانه اى البسيط لا يقبل العمل اى الترتيب والنظر ولا يكون مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب الاول باطل لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاول باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد الكنه مسألة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و بشرط شئ ولا خلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

وبشرط لاشئ ولاخلاف فى عدم وجودها فى الخارج الاما نقل عن افلاطون من انه يوجد من
كل نوع فرد مجرد ازلى ابدى قابل للتقابلات والثالث اخذها من حيث هى مع قطع النظر من
المقارنة والتجرد فتسمى مطلقة وبلاشرط شئ فاختلفوا فى وجودها وعدم وجودها فى الخارج لكن المحققين
منهم ذهبوا الى وجودها فى الخارج ومنهم المصنف فقال الماهية المطلقة موجودة
فى الخارج المدعى مهملة لاكلية فان بعض المهيات ليست بموجودة فى الخارج كالعنقاء والعدميات
والا اى وان لم تكن المهية المطلقة موجودة فى الخارج لم يوجد فيه امر مشترك فلم تكن
فيه الا التشخصات والتشخصات متباينة بذواتها فليس فى الخارج الا الحقائق المتباينة فيبطل
كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة فى حقيقة واحدة فى الخارج فعلى هذا كان كل
قطرة من الماء حقيقة علىحدة غير مشتركة فى حقيقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر فى الخارج وفيه بحث لانه ان اريد بتماثل الجواهر اشتراكها فى وصف عارض فمسلم
لكن لاينافى تباين حقائقها وان اريد به اتفاقها فى حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفى
الحاشية اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند النافين هو الاشتراك فى اخص صفة
من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد فى الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول
بالتماثل متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورا قوله فى اثبات تماثل
الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذى لايتجزى حقا فلتكن قائمة
كل ضلع منها اى من القائمة جزءان فالوتر اى الخط الواصل بين الخطين الذين هما
الضلعان لايكون ثلثة اى ثلثة اجزاء بالحمارى اى بالشكل الحمارى الذى هو الشكل العشرون
من المقالة الاولى لكتاب اقليدس ومؤداه ان كل ضلعى مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
كل ضلع من القائمة جزءان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترک بین الخطین فلا یکون الوتر ثلثة اجزاء والا لم یکن بعض الحاد
معا الطول من الوتر فبطل دعوی الحماری ولا یکون الوتر ثنین بالعکس و س
الذی ہو الشکل السابع والاربعون من المقالة الاولی لکتاب اقلیدس دعواه ان کل مثلث
قائم الزاویة کان مربع وتر زاویة القائمة مساو لمربعی ضلعیها وہذا الدعوی یدل علی ان
وتر القائمة ازید من کل واحد من الضلعین وقد فرض ان کلا من ضلعین مرکب من جزئین فلو کان
الوتر ایضا کذلک لزمت المساواة بل یکون الوتر بینہما ای بین الثلثة والاثنین
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال ای کون الجسم مشتملا علی الجوہر المتصل الممتد
وہو الصورة الجسمیة علی ما بین تقریرہ فی محله فہذا الجسم المتصل قابل للقسمة الی اجزاء متماثلة متوافقة
فی الحقیقة فلزم الاتحاد ای اتحاد الاجزاء المتصلة حقیقة لان المتباینین حقیقة کالعناصر
الاربعة لا یتصلان لان الاتصال یقتضی وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقیقة یاباہا
بل یتماسان ای یکون بینہما تماس و یکون السطح بینہما فصلا بالفعل کما قال ابو علی بن سینا
فثبت وجود المہیة المطلقة التی ہی مشترکة بین الاجزاء فی الخارج فافہم ان ہذا
السائح فی تقریر الدلیل عن ین لا یکاد یوجد مسئلة المعرِّف بالکسر عند الاصولیین
ما منع الی الج ای الداخل فی افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج من
افراد المعرَّف بالفتح من الی لوج ای الدخول فیجب للمعرف بالکسر الطرد ای
المانعیة والعکس ای الجامعیة والمعرِّف الجامع المانع ہو الحد عند الاصولیین کما فی المغتنم
وقال القاضی عضد فی شرح المختصر الحد عند الاصولیین ما یمیز الشئ عن غیرہ انتہی وجمیع
الایرادات من المنع والنقض والمعارضة علی التعریف باعتبار دعاوی ضمنیة کما ان التعریف لا دعوی
فیہ بل فیہ تصویر محض فلا یتوجہ علیه الممنوع الثلثة من حیث ہو ہو بل من حیث تضمنه دعاوی ضمنیة من کونه

حدا ورسما او جامعا او مانعا فلا بد للمورد من اقامة الدلائل عليها فيكفي في جوابها اي
جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعية التعريف فكانه ادعى التخلف فيكفي للمجيب
في جوابه ان يقول لانسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين وحد عند المنطقيين ان
كان التعريف بالذاتيات ورسمي ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرَّف بالفتح مثل العقار الخمر وقد
التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشئ
بعد العلم بتحققه ووجوده في نفس الامر والاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف اما حقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه اخلاقي
فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل[له] الذاتي ما لا يعلل ثبوته للذات اي
لايكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ومن ثم لم يكن لشئ حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد
بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعقل وقال القاضي عضد في شرحه وهذا يختص بجزء
الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات والمورد
الامام الرازي والقائلون ببداهة التصورات ان تعريف الماهية اما بنفسها او باجزاءها او بعوارضها
وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اي اجزاء الماهية تحصيل الحاصل اما
على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحاله كحالها واما البعض
الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا تحصل بها اي

[له] قوله مالايعلل [illegible]

بالعوارض الحقیقیۃ والمہیۃ واذابطل اقسام التعریفات باسرہ بطل الاکتساب بالتعریفات والجواب انالانسلم ان التعریف بالاجزاء تحصیل الحاصل اذ لایخفی علیک ان التصورات المتعلقۃ بالاجزاء تفصیلا بان یتصور کل واحد واحد منہا علیحدۃ اذا رتبت ہذہ الاجزاء وقیدت ہذہ الاجزاء بحیث ینضم بعضہا مع بعض ویحصل منہا المجموع فہذا المجموع المفصل ہو الحد الموصل الی الصورۃ الوحدانیۃ المتعلقۃ بجمیع الاجزاء ایضا لکن اجمالا بان تتصور وتلاحظ بلحاظ وحدانی وہو ای الصورۃ الوحدانیۃ المجملۃ وتذکیر الضمیر لتذکیر الخبر واما لان المرجع فی تاویل المجمل وہو المحدود فہناک ای فی التعریف تحصیل امر وہو المجمل لم یکن ہذا الامر حاصلا اذ الحاصل کان مفصلا وہذا مجمل فتدبر لعلہ اشارۃ الی ان ہذا الجواب لایتم الا علی ماہو المشہور من انہ یحصل فی التحدید المجمل بسبب المفصل واما علی مذہب من قال بعدم حصول شئ بعد التفصیل فاتمامہ فی حیز الخفاء قال ابن الہمام فی التحریر فالحق حکم الاشراقیین لایکتسب الحقیقۃ الا بالکشف وہو معنی الضرورۃ انتہی وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر لعل ماذہب الیہ الامام فخر الدین الرازی من امتناع الکسب فی التصورات وانما ہی من قبیل الضروریات اختیار لطریقۃ الاشراقیین انتہی ولما ذکر الموصل الی التصور الذی ہو المعرف اراد ان یذکر الموصل الی التصدیق فقال ثم الدلیل لغۃ الموصل بنفسہ والذاکر لما فیہ ارشاد ومافیہ ارشاد کما فی التحریر وذکر الامدی فی الاحکام اما الدلیل فقد یطلق فی اللغۃ بمعنی الدال وہو الناصب للدلیل وفی التقریر ہو تعبیر الموصل بنفسہ وفی اصطلاح الفقہاء کما ہو ظاہر البدیع واصطلاح الاصولیین ایضا کما فی التقریر ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی مطلوب خبری کذا قال الامدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر قال ابن الہمام فی التحریر وفی الاصطلاح ما یمکن التوصل بذلک النظر الی مطلوب خبری ومرادہ النظر الصحیح علی طریقۃ الاصولیین کما یومی الیہ کلام ابن امیر الحاج

في التقرير فقوله يمكن التوصل شامل لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا وقوله بصحيح النظر احتراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين وان كان دليلا عند المنطقيين وقوله الى مطلوب خبري احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب خبري وفي المغتنم النظر فيه هو استحضار احواله التي لها مدخل في المطلوب كالحدوث والامكان انتهى كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدوثه هو حاصل القياس بحمل الحادث على العالم وحمل شيء آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع الى مطلوب خبري وهو قوله العالم له صانع وهو النتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصغر قال القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحرير فهو مفرد قد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم او الوسط وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هذا احسن من قول الآمدي الدليل في عرف اهل الشرع ما يجعل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصغر انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعي فيقيد المطلوب الخبري بالقطعي او يزاد لفظ العلم قبله فيقال الى العلم بمطلوب خبري ولذا قال السيف الآمدي في الاحكام ان التعريف المذكور حده على اصول الفقهاء واما حده على العرف الاصولي فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحصول وقول الاسنوي في المنهاج ويسمى الظني امارة لا دليلا او الانتاج اي انتاج الدليل وكونه موصلا الى المطلوب لا يحصل من الدليل مفردا بل هو مبني اي موقوف على التثليث اي ثلثة امور موضوع المطلوب ومحموله والواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب على طرفي المطلوب ضروري لا كلام فيه والا لم يحصل منه فلزم الامور الثلثة فوجبت المقدمتان احدهما من

موضوع المطلوب في الواسطة واخرهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومنهما اي من اجل
وجوب المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اي الدليل قول ان اي قضيتان يكون
صيغة القول قولان والعائد هو الضمير في قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا
واحدا فنقل آخر اي قضية اخرى وهو اي الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس يتحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يتحرك
فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب وكثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشئ في علة الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا قوله
اي للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل واما ما سواها كالشكل الرابع والقياس
الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او يسلب
شئ كالحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اي ثبوت
ذلك الشئ الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اي للشئ الآخر
كالكاتب او الجسم كلا اي لجميع افراد الآخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اي لبعض
افراد الآخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا کل کاتب انسان او بعض الجسم انسان وعلم قولنا کل انسان حیوان او لاشئ من
الانسان بحجر تبق ذلك الحکم الثابت لکل الافراد ایجابا او سلبا للآخر کذلك ای کلا او
بعضا بالضرورة فیلزم فیما مثلنا به کل کاتب حیوان او لاشئ من الکاتب بحجر او بعض الجسم حیوان
او بعض الجسم لیس بحجر فلا بد فی الصورة الاولی من ایجاب الصغری وما فی التحریر لابن الہمام
الا فی مساواة طرفی الکبری یعنی ایجاب الصغری فی الصورة الاولی عند مساواة طرفی
الکبری لیس بضروری للانتاج لان الصغری لو کانت سالبة ایضا عند المساواة ینتج القیاس
فان سلب احد المتساویین یستلزم سلب آخر فسلب الاوسط المساوی للاکبر عن الاصغر یستلزم
سلب الاکبر عن الاصغر نحو لاشئ من الانسان بفرس وکل فرس صاہل یلزم منه لاشئ من
الانسان بصاہل فلیس بشئ یعتمد علیه لانه ای الانتاج الذی ہو مفہوم من الکلام السابق
عند المساواة مع کون الصغری سالبة لیس لذاته ای لذات القیاس بل بواسطة مقدمة
اجنبیة وہی قولنا سلب احد المتساویین یستلزم سلب الآخر او قولنا حکم المتساویین واحد
وما قال اوستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم ہذا انما یرد علیه لو قید تقیید لذاته والا لا انتہی
فمحل نظر لان التقیید بہذا القید فی القیاس عند الکل والاختلاف انما ہو فی الدلیل فابن
الہمام فی التحریر لم یقیده به وبعض آخر قیده به فاورد علی اشتراط ایجاب الصغری قیاس
مرکب من صغری سالبة وکبری موجبة سالبة الموضوع فانه ینتج مع انتفاء ایجاب الصغری
نحو الیس ب وکل ما لیس ب ج ینتج ا ج مثلا الثلثة لیس بزوج وکل ما لیس بزوج فرد ینتج ان
الثلثة فرد والجواب عن ہذا الایراد ان السلب من حیث ہو ہو ای من حیث انه سلب
بدون ملاحظة شئ آخر معه رفع محض وعقد الوضع ای العقد الحاصل بحمل وصف عنوان
الموضوع علی ذاته فی الکبری ای کبری القیاس المذکور لا یخلو ہذا العقد

لیت الکبری

اعتراض وقال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان يقال معنى كل اليس ب كل شئ يصدق عليه
ليس ب فان لاحظته اى لاحظت ايها المورد ذلك الثبوت فى الصغرى ايضا
ولا سلب فى الصغرى بل ايجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول
لا سالبة والا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت
الاوسط ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فله المحمول لم يعلم من الصغرى
ان ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج الشئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم
ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق و الصورة الثانية من الصور تحس
ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب اى السلب للاخر اى الشئ الاخر وهو الاصغر
كله اى كل افراد الاخر او بعضه اى بعض افراد الآخر هذا حاصل الصغرى فيعلم سلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراده عن الشئ الآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم له كذلك
اى كلا او بعضا بتامل كما هو شان البديهيات الخفية فانتاجه بديهى خفى كما قاله الشيخ المقتول
فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول يعنى بالشكل الاول وهى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من الشكلين المذكورين
ههنا بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول
فان الشكل الثانى يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى
وجعلها صغرى وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل وارتداد البواقى ليس بدليل
على عدم انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فالبواقى تنتج بتامل واذا ارتدت
الى الاول تنتج بلا تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجة

عن مقدمتي القياس غير مشاركة لهما في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعددة
من الشكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول وحده ومعنى الانتاج لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة
اجنبية وهو اعم من ان يكون لا لمقدمة سوى مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول او لا لمقدمة
اجنبية سوى مقدمة القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني
والله دوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافيه اي لا ينافي
انتاج الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج
فيها واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية و الصورة الثالثة من صور خمس ان
يعلم ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط احدهما اي
احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كل اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاءهما اي اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت واحد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الآخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كليا بل
يكون كل من الثبوتين جزئيا لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غير
ما ثبت له الآخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين وهو الاكبر للآخر وهو الاصغر و يعلم ثبوت امر له اي
لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الآخر له اي للثالث كذلك اي يكون
احدهما كليا فيعلم عدم التقاءهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الآخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الا جزئيا موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور الغريبة التي كان المصنف بصدد

في صدد بيانها لم يذكره ههنا ف الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان تثبت
الملازمة بين امرين كطلوع الشمس ووجود النهار بانه متى وجد احدهما وجد الآخر كما
قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فينتج نتيجته اي في هذا القياس وضع المقدم اي
وقوعه وتحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعة وضع التالي كما قلنا في المثال
المذكور فالنهار موجود ف لا اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
بين المقدم والتالي اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالي لازم
للمقدم والمقدم ملزوم له فنفي اللزوم بين المقدم والتالي خلاف المفروض ف لا عكس اي
لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
هو المقدم ولا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص ف الرفع بالعكس اي بعكس الوضع فينتج رفع التالي
رفع المقدم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا يلزم
من رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصية الملزوم ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد
على قوله الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم بانا لا نسلم
ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم
لجواز استحالة انتفاء اللازم يعني يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي مستحيلا فاذا
وقع اي فرض وقوع انتفاء اللازم المستحيل كرفع التالي المستحيل جاز عدم بقاء اللزوم
بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقول في دفع الايراد اللزوم حقيقة ههنا
امتناع الانفكاك اي انفكاك التالي عن المقدم في جميع الاوقات اي اوقات وجود
المقدم و جميع التقادير لوقوع المقدم فوقت الانفكاك وهو اي وقت الانفكاك

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون فى هذا الوقت داخل فى جميع الاوقات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء فى الواقع فرض لمنع اللزوم فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعله اشارة الى ان المعتبر فى القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم و يجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء يستحيل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء فى الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المنافاة بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما اى فى الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة فى الصدق فقط مانعة الجمع وعلى تقدير المنافاة فى الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة فى الصدق و الكذب معا حقيقية فيلزم النتايج بحسبها اى بحسب المنافات فتختلف النتايج فالمنافاة اذا كانت فى الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت فى الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما فى الصدق واذا كانت فى الصدق والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هى القياس الشرطى الاستثنائى المنفصل كما ان الرابعة هى القياس الشرطى الاستثنائى المتصل مسئلة السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره الاصفهانى فى شرح الطوالع وقال الرومى فى شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند و ذكر الشامي في الانساب انهم دهرية قائلون بالتناسخ و مساكنهم السندمنسوبون
الى سومنات اسم معبدهم في جزائر الهند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر
لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات او غيرهما بخلاف المهندسين فانهم
نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة و بخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم
مطلقا و محل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما اشير اليه
كلا في المحصل و قال سيف الامدي كل نظريهم في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت و انهم مفيد
للعلم قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس نعلمه و ما لا يدرك بالحس لا نعلم لان الجزم الحاصل
بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع و هو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر
فبماذا اي فباي شئ يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا
دليلهم على ان لا علم الا بالحس و يجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بالعوارض
فان البداهة اي بداهة العقل تحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق
فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول فيه اي في هذا الجواب انه اي
الشان بماذا اي باي شئ يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فساد فيه اصلا فان
الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع
اي الى ما ينتهي اليه المبادي مثلا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله من المبادي فلا
نعلم صحة النظر ابدا و لما كان مظنة انه يجوز ان نعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات نعلم بالحس دفعه بقوله
و الحس لا يفيد الا علما جزئيا و هو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا يحصل به
علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم و الجهل بل هما متميزان بالعوارض حاصله
انا لا نسلم ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما و ان اشتركا في نفس الجزم لكنهما امتازا

باعتبار اللوازم والخواص کما ھو مذھبنا ای مذھب اہل السنۃ والجماعۃ بخلاف المعتزلۃ
القائلین بالتماثل فتدبر لعلہ اشارۃ الی ما قیل ان ہذا الجواب غیر واف فان المقصود من
التماثل التشابہ بحیث لا تمیزان فی اول الامر والجہل والعلم الحاصلان بعد النظر کذلک
فان الجزم الحاصل بعد النظر قد یکون علما وقد یکون جہلا فلا تمیزان فی اول الامر مسئلۃ قال
الاشعری ان الافادۃ ای افادۃ النظر العلم بالعادۃ بان جرت عادۃ اللہ باحداث
العلم عقیب النظر من غیر مداخلۃ النظر فیہ کاحداث الری بعد شرب الماء والشبع بعد اکل الطعام
والاحراق بعد مماسۃ النار من غیر دخل للشرب والاکل والمماسۃ اذ لا مؤثر الا اللہ تعالی فانہ
مستقل لا ینتظر الی شئ فھو الفاعل لکنہ لما کان مختارا فیصدر المعلول عنہ بلا وجوب منہ ای لا
وجوب من اللہ تعالی فی ایجاد الموجودات فانہ مناف للاختیار عند الاشعری اذ الاختیار
عندہ عبارۃ عن صحۃ الفعل والترک وھو لا یتاتی مع الایجاب اذ لا مساغ للترک فیہ ولا وجوب
علیہ یعنی لا یجب علی اللہ تعالی شئ کما قالت المعتزلۃ بوجوب اللطف علیہ والشیعۃ بوجوب
العدل علیہ وقالت المعتزلۃ انہ ای افادۃ النظر العلم بالتولید یعنی النظر یولد النتیجۃ
فی الذہن ومعنی التولید ان یوجب الفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلۃ الفعل الصادر
من الفاعل بلا واسطۃ ھو المباشرۃ وبواسطۃ ھو التولید کحرکۃ المفتاح بحرکۃ الید فان المحرک اوجب
حرکۃ المفتاح بتوسط حرکۃ الید فیکون تولیدا فکما ان حرکۃ الید وحرکۃ المفتاح صادرتان عن المحرک
لکن الاولی بالمباشرۃ والثانیۃ بالتولید فکذلک النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لکن الاول
بالمباشرۃ والثانی بالتولید وبالجملۃ الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلۃ
والحکماء قالوا انہ ای العلم الحاصل بعد النظر بطریق الاعداد فانہ ای النظر
یعد الذہن اعدادا تاما یعنی یجعل النظر الذہن مستعدا باستعداد تام لان تفاض علیہ النتیجۃ

[Margin notes:]
قولہ والعدم ... اعداد ... افادۃ ... [illegible]
لطف ... [illegible]

من مبدء الفياض و اذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد ولنتيجة اي المطلوب
نفيض عليه اي على الذهن من عام الفيض اي ممن هو فيضه عام وهو الله تعالى على مانقله
المحقق الطوسي في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا متعلق اي من عام الفيض
يعني افاضة النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرازي
في المحصل انه اي العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر يجري عادة الله تعالى بدون دخل النظر خلافا
للاشعري فانه لايقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب عقلا والنظر وان
لم يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو مذهب المعتزلة
لانه اي الشان ليس بقدرة العبد تاثير فلا توليد منه قال الامام في المحصل حصول العلم
عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والحق الوجوب قال الكاتبي في المفصل
شرح المحصل ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابي بكر الباقلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في
شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر
للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي انتهى وذكر الامام
الرازي في نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة
الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر
بالتردد في انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدي في ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح
يتضمن العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان مرادهم
من اللزوم اللزوم العادي فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلي فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلاني

وامام الحرمین الوجوب العادی مراده منه الوجوب بمحض جری العادة بدون دخل النظر فالفرق بین مذہب الامام ومذہب الحکماء ان النظر له دخل فی الوجوب عند الحکماء ولا دخل للنظر فی الوجوب عند الامام بل ہو عنده بمحض جری عادة الله تعالی وکلام الاصفہانی فی شرح الطوالع ینادی علی عدم الفرق حیث قال بعد ذکر مذہب الحکماء وہو اختیار امام الحرمین والاصح عند الامام انتہی لکن قول القاضی عضد فی المواقف یشعر بالفرق حیث قال ہہنا مذہب آخر اختاره الامام الرازی وہو انه واجب غیر متولد منه انتہی واختار المصنف رحمه الله تعالی مذہب الامام فقال وهذا ای ما اختاره الامام من الوجوب بعد النظر اشبه بالحق فان حاصل مذہب الامام یرجع الی اللزوم فانه یقول مثلا للعلم بقولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث لازم وواجب من الله تعالی العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشیاء للبعض مما لاینکر الاتری ان وجود العرض بدون الجوهر والکلیة بدون الاعظمیة بان یکون الشئی کلا ولایکون اعظم مما ہو کل له غیر معقول فیجوز ان یکون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولایکون ہذا اللزوم والوجوب منافیا لوجود الاشیاء کلها من الله سبحانه هذا ای خذ ذا واحفظه المقالة الثانية من المقالات الثلث التی فی المبادی فی بیان الاحکام وقیل فی بیان مبدئیتها ان موضوع علم الاصول ہو الادلة الاربعة من حیث کونها مثبتة للاحکام فهی متعلقات الموضوع وفیها ای فی ہذه المقالة ابواب اربعة الاول فی الحاکم الذی صدر الحکم منه کما ان الثانی فی الحکم والثالث فی المحکوم فیه وہو الفعل الرابع فی المحکوم علیه وہو المکلف لاحکم الا من الله تعالی باجماع الامة کما نص علیه الاسنوی فی شرح المنہاج وابن الہمام فی التحریر واقره ابن امیر الحاج فی التقریر لاعندنا ای عند اہل السنة والجماعة فقط کما فی کتب بعض المشائخ مثل اصول البزدوی والتوضیح وشرح المختصر العضدی وغیرہا زعما منهم ان العقل حاکم عند المعتزلة

المقالة الثانية فی الاحکام

والحق ان المعتزلة لا یقولون بکون العقل حاکما بل یقولون بکونہ معرفا لبعض الاحکام الآتیۃ سواء ورد بہ الشرع ام لا ثم لابد لحکم اللہ بفعل من صفۃ حسن او قبح فیہ بالاتفاق لکن النزاع فیہما انہما ہل شرعیان ام عقلیان بمعنی ان العقل لہ صلاحیۃ الکشف عنہما وانہ لا یفتقر الوقوف علی حکم اللہ الی ورود الشرائع وانما الشرائع مؤکدۃ لحکم العقل فیما یعلمہ العقل بالضرورۃ او بالنظر و مظہرۃ لحکمہ فیما لا یعلمہ العقل بالضرورۃ ولا بالنظر ولما کانت لکل واحد من الحسن والقبح ثلثۃ معان ولم یکن محل النزاع معنی واحدا قصد المصنف ان یشیر الی تلک المعانی ویعین محل النزاع من بینہا

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غیرنا فی ان الفعل حسن و قبیح عقلا بمعنی صفۃ الکمال والنقصان کقولنا العلم حسن ای صفۃ کمال والجہل قبیح ای صفۃ نقصان وہذا موافق لما نص علیہ الامام فی المحصل ونہایۃ العقول وغیرہما من کتبہ والبیضاوی فی المنہاج والطوالع والاسنوی فی شرح المنہاج والسبکی فی جمع الجوامع وابن الہمام فی التحریر والقاضی عضد فی المواقف والقوشجی فی شرح التجرید وصدر الشریعۃ فی التوضیح والتفتازانی فی شرح المقاصد وامثالہم من عامۃ الاصولیین والمتکلمین وذکر الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر مقامہ ما لا حرج فی فعلہ وما فیہ حرج او بمعنی ملائمۃ الغرض الدنیاوی

ومنافرتہ کقولنا موافقۃ السلطان الظالم حسن ای ملائم للغرض الدنیاوی ومخالفتہ قبیح ای منافر ومخالف للغرض الدنیاوی وہذا موافق لما نص علیہ الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرح المختصر والمواقف والقوشجی فی شرح التجرید والتفتازانی فی شرح المقاصد وذکر ابن الہمام فی التحریر مقامہ متعلق المدح والذم فی مجاری العادات وذکر الامام الرازی فی المحصل ونہایۃ العقول وغیرہما من کتبہ والبیضاوی فی الطوالع والمنہاج والاسنوی فی شرح المنہاج وتاج السبکی فی جمع الجوامع وصدر الشریعۃ فی التوضیح مقامہ ملائمۃ الطبع ومنافرتہ لکن کلام القوم

فی المغتنم یدل علی الاتحاد فی المفہوم حیث قال ہو موافقة الغرض ومخالفته ویعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته انتہی وفی کلام الچلپی فی حاشیة التلویح ما یشعر بالمغایرة وبالجملة الحسن والقبح بتلک المعانی کلہا عقلیان کما نصوا علیه بل النزاع فی ان الفعل حسن بمعنی استحقاق مدحه تعالی عاجلا وثوابه تعالی آجلا للفاعل علی ذلک الفعل وفی ان الفعل قبیح بمعنی استحقاق مقابلهما ای مقابل المدح والثواب وہو الذم والعقاب للفاعل علی ذلک الفعل فعند الاشاعرة ہذا المعنی شرعی ای بجعله ای جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فیه اصلا فما امر به الشارع فہو حسن وما نہی الشارع عنه فہو قبیح ولو انعکس الامر بان کان المنہی عنه مامورا به والمامور منہیا عنه لانعکس الامر ای حال الحسن والقبح فیصیر الحسن قبیحا والقبیح حسنا وہذا مذہب عامة اہل الحدیث وان وافقنا بعضہم مثل ابی العباس القلانسی وابی اسحق الاسفرایینی والقفال الشاشی والحلیمی وغیرہم نص علیه الامام ابو زید الدبوسی فی المیزان وعندنا وعند المعتزلة حسن الافعال وقبحہا عقلی لا یتوقف علی الشرع فللعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جہة محسنة مقتضیة لاستحقاق فاعل الفعل مدحا وثوابا وجہة مقبحة مقتضیة لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لکن عندنا ای عند الحنفیة لا یستلزم حسن الافعال وقبحہا حکما فی العبد من الله تعالی بل یصیر حسن الافعال وقبحہا موجبا ای باعثا وعلة لاستحقاق الحکم المناسب من الحکیم الذی لا یرجح ہذا الحکیم المرجوح الضعیف فما لم یحکم ہذا الحکیم لیس ہناک ای فی الافعال حکم فالفرق بین مذہب الحنفیة ومذہب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه یوجب نفس الحکم عند المعتزلة و لاستحقاق الحکم فقط عند الحنفیة وان الحکم فی العبد لیس بموقوف علی امر الله تعالی ونہیه عند المعتزلة وموقوف علی امر الله تعالی ونہیه عند الحنفیة لکن ہذا ہو مختار البخاریین وغیرہم من الحنفیة فانہم کالاشعریة فی عدم تعلق الحکم قبل البعثة وقال ابن الہمام فی التحریر ہو المختار ولعله مختار المصنف رحمه الله تعالی

ومن ههنا اى من اجل ان الحسن والقبح لا يستلزمان حكما فى العبد اشترطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى
بعض النسخ كالامامية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة على رضى الله عنه
وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة وخلفا
بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرّامية وهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعانى وغير واحد وهو الجارى على الالسنة
وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين احد
هما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشائخهم وزعم انه بمعنى
كرام او بمعنى كرامة والثانى انه كِرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا من
اهل سجستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى
اورده السمعانى فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرام قال الذهبى فى ميزان
الاعتدال غلت هذا قاله ابن السمعانى بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والد محمد سواء عمل فى
الكرم او لم يعمل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر فى لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقى الدين
السبكى ان ابن الوكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فصمم ابن الوكيل على انه بكسر اوله
والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن الوكيل وترجيح قوله وابن كرام قائل
بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفى بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الآمدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فى المختصر خص المعتزلة والكرامية والبراهمة بالذكر ومشى عليه شارحه القاضى عضد فانه
اى الحسن والقبح عندهم اى عند هؤلاء المذكورين من اهل البدعة واهل الكفر يوجب
الحكم بالوجوب والحرمة مثلا من الله تعالى ولو لا الشارع وكانت الافعال اى الرسول
صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب ما فصل الآن
فى الشريعة الحقة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو فى عامة الكتب الكلامية او الكل كما يشعر
كلام الآمدى وابن الحاجب والقاضى عضد منه اى من حسن الفعل او قبحه ما هو
ضرورى وهو ما يكون حسنه او قبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورود
الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل فى حاشية شرح المختصر
لميرزاجان ردا على المعتزلة ومن يحذو حذوهم امر الآخرة اى شان الآخرة وكون
دار دار الجزاء سمعى مسموع من الشارع ولا يستقل العقل بادراكه اى
امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب آجلا اى فى الآخرة حاصله ان ما
زعمت المعتزلة وغيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل اذ الدليل يدل على
خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة وشان
الآخرة سمعى ليس بعقلى فكيف يكون الحسن والقبح عقليين **اقول** من قبل المعتزلة ومن
يحذو حذوهم فى الجواب العدل وهو وضع الشئ فى موضعه وايصال الحق الى المستحق
واجب عقلا اى بحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يحذو حذو
هم فيجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل ليس الا ايصال السرور الى مستحقه
وايصال الشرور الى مستحقها وذلك اى المجازاة كاف لحكم العقل بان فاعله يستحق الثواب
او العقاب فى الآخرة واستحقاق الثواب او العقاب فى الآخرة يستدعى مطلق المعاد سواء كان

روحانیا او جسمانیا لا خصوص المعاد الجسمانی فلا بد من عقلیة مطلق المعاد وان کان خصوصیة المعاد
الجسمانی سمعیا ولا شک فی ان مطلق المعاد عقلی فلا یرد ان الاستحقاق لیستدعی المعاد
الجسمانی وهو سمعی فکیف تکفی المجازاة لحکم العقل بالحسن او القبح علی انه ای حسن الفعل وقبحه
یعنی لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب کاف بحکم العقل
بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الی تزییف الجواب المذکور بالعلاوة بان فیه
توجیه القول بما لا یرضی قائله لان هذا المعنی بحسن الفعل او قبحه لم ینقل عنهم فالجواب هو الاول
لا المذکور بالعلاوة ومنه ای من حسن الفعل او قبحه ما هو نظری ای معلوم حسنه او قبحه
بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع کحسن الصدق الضار لقائله وقبح
الکذب النافع لقائله فانهما معرفان بالنظر والتامل ومنه ای من حسن الفعل او قبحه
ما لا یدرک حسنه او قبحه الا بالشرع ولا یدرک بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر کحسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو یوم العید فانه کل واحد من حسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبیل للعقل الیه ای الی کل واحد منهما
فلا یعرفان بالعقل لکنه الشرع کشف عن حسن وقبح ذاتیین بالامر والنهی
یعنی اظهر الشرع ان صوم آخر یوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول الیوم
من شوال قبیح بالذات لهذا حرمه اذ حکم الشارع علی الشیء لیس الا باعطاء ذلک الشیء ما یصلح
له فعلم ان فی صوم آخر رمضان صلوح للثواب لذا اوجبه وفی صوم اول شوال صلوح للعقاب
لذا حرمه والصلوح اعم من ان یکون بمقتضی الذات او مقتضی صفة لازمة للذات فالمراد
بالذاتیین ههنا ان لا یکون لسبب مباین للذات کالشرع او یکون بسبب الذات او
صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعد ما اتفقوا علی ان الحسن والقبح عقلیان ذاتیان

[illegible marginal note] ۱۲

... اول شوال متعین للعید وصیانة الشیء یکون خارجا عنه فی الحکم فتامل جدا ۱۲ منه رحمه الله المؤلف

بالمعنى المذكور يوجب ان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الآمدي قال في الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن
والقبح ليسا لذات الفعل بل لصفة اي امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية توجبه
اي توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اي في الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما
هو الظاهر من الاحتمالات التي ذكرها التفتازاني في حاشية شرح المختصر العضدي يعني قال المتاخرون
في الحسن والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح و قال قوم
من المعتزلة كابي الحسين البصري ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح في القبح فقط دون
الحسن والظرف متعلق بقال يعني قال قوم في القبح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح
فيكفي فيه عدم موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن وقال الجبائية اي قوم
منسوبون الى ابي علي الجبائي رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست
صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار محسن للطم وكونه للتعذيب اعتبار مقبح له والحق عندنا
اي عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبار
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل يرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا
يختلف فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذي حسن حسنا ابدا و
كذا القبيح مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا فلا يرد علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنا لغيره وهو لم يبق عند النسخ
صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي المنصور
الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود
الشرع في ادراك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل
فيه حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب
هؤلاء الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن
الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما
وعند المعتزلة كثير غير معين فاوجب اى العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى
من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وروى في المنتقى ثم في
الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اى لا يكون احد من العاقلين
معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اى يشاهد من خلق
السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد مما روى عن
ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اى مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في
علم خالقه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك
وتلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخارى . وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلواني ومن تابعهم نفي التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما نص
عليه ابن الهمام في التحرير وقال صدر الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى
وقال التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من اوستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام
والقاضي ابا زيد صاحب الميزان وصدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي و الامام فخر الاسلام
وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيرهم انتهى وبما حررنا من المذاهب للحنفية والاشعرية
والمعتزلة تتفرع اي يتخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق
الجبل اي الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخارى وغيرهم من الحنفية
لا يكلف بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات
قبل تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه و
عند المعتزلة وطائفة من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض
مدة التامل فلو مات قبل تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل
لنا اي للحنفية في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فلولا انه اي كلا من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه والجواب اي جواب
الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

بجميع الخلائق فلما كانت فى الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن و لما كان فى
مقابلة الاحسان بالاساءة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجودا لا لذاته و بالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما لا لذاته
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فنقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الكل من المتدين وغيره متفق على حسنها و انما يضرنا لو ادعينا
انه اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذى
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذى هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل الدعوى
اى ما ادعيناه عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
بمنع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة
منا حكمه تعالى بانا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فانا لا نقول باستلزامه
اى كل من الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم
بالسمع من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن و القبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب فى حصول المقصود
بان يتيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق و الكذب فيختار العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتى وفيه
اى فى هذا الدليل انه اى الشان لا استواء بين الصدق و الكذب فى نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصودين لانه اى الشان لكل منهما اى لكل واحد

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه فأولها المطابقة للواقع
واللامطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اي
الاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل
فيمتنع الايثار اي ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل وان كان
مما يوشك في الوقوع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون للايثار لمرجح اخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فيجوز ان يمنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في
النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم
ايثار الصدق قطعا انتهى ثم الاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا عقليين بل شرعيين
بمحض جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ١ و ٨
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن
القبيح فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وانقاذ بري
عن القصاص بتخليصه والنجاة عن سفاك اي عمن يقصد سفك دمه ولا اخفاء في ان
الواجب حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار ميرزا جان في

له قوله لوازم اقول اي المطابقة وعدم المطابقة ١٢ منه
له قوله عوارض من المدح والذم ١٢ منه
له قوله الاستواء اي الاستواء من جميع الجهات والمقاصد ١٢ منه
له قوله على ذلك التقدير اي على تقدير [illegible] وقوع المساواة لجواز استلزام المحال المحال اي عدم الايثار [illegible] ليس بمحال [illegible] الاستواء فتدبر ١٢ [illegible]

حاشیۃ الی ضعفہ بقولہ اجیب ان ھناک ای فی الکذب لعصمۃ نبی وانقاذ بری لیس تخلف القبح
عن الکذب حتی یلزم تخلف القبح عن القبیح بل الکذب باق علی قبحہ لاحسن فیہ اصلا ومع فاعلہ
ہھنا لیس لحسن الکذب بل لصفۃ عرضت للفاعل وہو انہ اضطر الی ارتکاب احد القبیحین اما
الکذب الذی بہ تحصل عصمۃ نبی وانقاذ بری واما ترک الکذب الذی یفضی الی الظلم علی النبی و
قتل البری واہو نہما واقلہما الکذب ففی الکذب ارتکاب اقل القبیحین لالان الکذب صار حسنا
بل الاضطرار سقط لذمۃ والعدول الی الاہون موجب لمدحہ والی ہذا اشار النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بقولہ من ابتلی ببلیتین فلیختر ایسرہما ولذلک قال الفقہاء من وقع فی النار وعلم انہ لاخلاص لہ
منہا الا بالقاء نفسہ فی ماء مغرق لہ ان یغرق نفسہ لالان اہلاک النفس لیس بحرام بل لانہ
ہالک لامحالۃ والصبر علی الغرق اہون من الصبر علی نفحات النار قیل فی حاشیۃ شرح
المختصر لمیرزاجان یرد علیہ ای علی ہذا الجواب ان ھذا الکذب واجب وکل
واجب حسن فیدخل الکذب فی الحسن والحسن عند الخصم لایکون الا ذاتیا فہذا
الحسن ذاتی فلا یجامع مع القبیح فایثار الکذب لیس الالکونہ حسنا لالانہ ارتکاب لاقل القبیحین
اقول فی دفعہ لیس حسن الکذب ہہنا بالذات بل بواسطۃ حسن عصمۃ نبی وانقاذ برے
بالعرض فکان حسنہ لغیرہ والحسن لغیرہ لاینافی القبح لذاتہ وھذا معنی قولہم
الضرورات تبیح المحذورات یعنی لاجل عروض ضرورۃ یجی الحسن فی المحظور القبیح بواسطۃ
رفع الضرورۃ فیعامل بذلک المحظور معاملۃ المباح غایۃ الامر انہ ای الشان یلزم القول
بان کلا منہما ای من الحسن والقبح کما انہ کل واحد منہما یکون بالذات کذلک
یکون کل واحد منہما بالغیر ولعلہم ای بعض القائلین بالحسن والقبح الذاتیین یلتزمونہ
ای کون کل واحد منہما بالغیر فیہ ای بہذا الالتزام او بما ذکرنا من ان کل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير ايضا لكن لهم اى القائلين بالحسن والقبح الذاتيين
التخلص عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الذاتي
للحسن والحرمة الى الوجوب الاثرى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لحسن
ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما
بعده على انه اى الدليل الذي ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلاوة
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
لا يتم علينا اى على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة فان
الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون انه
مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه وقالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اى الحسن
واللاحسن في مثل قولنا اليوم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب وايا ما كان
يجتمع النقيضان فان صدق اى صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب عنه في الغد يستلزم
الكذب الصادر في الغد وبالعكس اى كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه
في الغد يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح
وللملزوم حكم اللازم فلملزوم الحسن حسن وملزوم القبح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في
الكلام اليومي لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لاحسن هذا تقرير الدليل على طبق
ما قرره القاضي عضد في شرح المختصر وتبعه الابهري في حاشيته لكن الاشبه بيانه على وفق ما بينه
التفتازاني في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب
مقام قوله وبالعكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان

انتفاء القبيح وتركه حسن قال بركت الاله ابادي في شرح هذا الكتاب فيه اي في قوله بالعكس نظر
لان لكذب قولنا لاكذبن طريقان احدهما ان يتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة تحقق
الصدق والكذب والآخر ان لا يتكلم بكلام بل يسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق
الا ان يقال المراد الاستلزام في صورة خاصة اي الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير الدليل على ما قرره
الآمدي في ابكار الافكار وغيره من الشارحين للمختصر وغيره انه يلزم في الكلام الغدي اجتماع
النقيضين اعني الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدي يستلزم لكذب الكلام اليومي
وكذب الكلام الغدي يستلزم لصدق الكلام اليومي والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن
وملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذي هو لا حسن في الكلام الغدي وهو اجتماع النقيضين في
الكلام الغدي وقال سيد الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور
في الكتاب اوفق للمتن لكن التفتازاني اورد النظر على شرح الشرح على هذا التقرير بانه ان اريد
لاكذبن غدا في الجملة فلا يصدق على شيء من الكلام الغدي ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان
اريد لاكذبن غدا في كل خبر يتكلم به فظاهر ان كذب شيء لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع
ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند
التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما
الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل الحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع النقيضين
ورد بانا نمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لا نم ان ملزوم الحسن
حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضي عضد في المواقف و
الابهري في حاشية شرح المختصر وميرزاجان ايضا في حاشيته لانا نرى ان المفضي الى
الشر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجيء الرسل موجب لهلاك

[illegible] ... فافهم ... منه

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ فى الاشارات الشر داخل فى القدر
اى التقدير الالٰهى بالعرض و بالتبع للخير وانما الداخل فى القدر اولا وبالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
فلذا اقدر الشر واوجده فكان المفضى الى الشر خيرا فهذا يؤيد سند المنع بكلام الشيخ فى الاشارات
وبينه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا فى نفسه من حيث هى
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا
الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة
المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان تلك الاشياء
كمالاتها وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضى الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال ما يفضى الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضى
عضد فى المواقف والابهرى فى حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتقض على من يقول
ان الحسن هو العارى عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما
لحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق
قالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد اضطرارى
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لم یوجد ای لایکون موجودا فحینئذ یکون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجیح
المرجوح محال فالعدم محال ترجح الوجود محال لانه ترجیح المرجوح فما لم یجب الممکن لم یوجد
فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحیث لایمکنه الترک فهو اضطراری لایدخل الاختیار
فیه فلا یکون فعل العبد حسنا ولا قبیحا عقلا اجماعا اما عندکم فلان کل حسن
او قبیح فهو فعل المتمکن منه ای القادر علیه وکل ما هو فعل للقادر علیه فهو مختار له لان تاثیر القدرة
لا یتصور الا علی وفق الاختیار فکل حسن او قبیح فهو مختار وینعکس بعکس النقیض الی قولنا کل ما لیس
بمختار وهو المراد بالاضطراری لایکون حسنا ولا قبیحا واما عندنا فظاهر لانا ننکر عقلیتهما مطلقا
وهذا البیان للدلیل الثالث الماخوذ من حاشیة میرزاجان علی شرح المختصر احسن
واخصر مما بین به فی المختصر لانه غیر متوقف علی ابطال الاولویة الغیر البالغة حد
الوجوب بخلاف ما فی المختصر لابن الحاجب حیث قال واستدل فعل العبد غیر مختار فلا یکون
حسنا ولا قبیحا لذاته اجماعا لانه ان کان لازما فواضح وان کان جائزا فان افتقر الی مرجح
عاد التقسیم والا فهو اتفاقی انتهی فانه متوقف علی ابطال الاولویة لان الفعل یجوز ان
یکون اولی غیر واجب وهو من البیان المذکور بطل شق الاولویة الغیر البالغة حد الوجوب لان
الراجح اذا کان اولی غیر واجب یجوز وقوع غیر الاولی او وقوع غیر الاولی مستحیل لانه ترجیح للمرجوح
وترجیح المرجوح محال والجواب عن هذا الدلیل الثالث ان الوجوب ای وجوب فعل العبد
بالارادة المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لاینافی الاختیار بل یحققه فکان الوجوب بالاختیار والوجوب
بالاختیار ای باختیار العبد لایوجب الاضطرار ای اضطرار العبد فی هذا الفعل فان
الفعل الاضطراری ما لایکون للاختیار فیه مدخل ضرورة الفرق بین حرکتی الاختیار والرعشة
فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولی اختیاریة والثانیة اضطراریة حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار
فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا
اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول على انه اي هذا الدليل الثالث
منقوض بفعل الباري تعالى فانه يثبت من عين هذا الدليل كون فعل الباري تعالى
اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح وترجيح المرجوح محال
فوجب في ذلك الفعل والوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا
في افعاله وهو كفر قائل عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية
حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على
الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شيء وهذا سفسطة
اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة فهو خلاف الضرورة
وعند المعتزلة له اي للعبد قدرة مؤثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئاتها وحسناتها والعبد
خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله
تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني للشر وهو المسمى
باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة راوا العبد قادرا مستقلا
فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر الخير والشر من الله
تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود للغير فالعبد ممكن
محتاج الى الغير لا يفيد وجود شيء فكيف تكون له قدرة مؤثرة يصدر بها افعاله وعند اهل الحق
وهم اهل السنة والجماعة له اي العبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال منه لكن عند الاشعري
ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود قدرة متوهمة يتخيلها العبد قدرة

مع الفعل بل امر خليته اى مدخلية العبد اصلا لا فى الفعل ولا فى القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى
ان يخلق فى العبد فعلا يخلق اولا صفة تتوهم فى اول الامر انها قدرة على شئ ثم توجه الله تعالى
الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى العبد نسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة
الغير الموجودة قالوا ذلك اى هذه القدرة المتوهمة كاف فى التكليف اى تكليف الله لعباده
بالافعال الاعمال والحق انه اى قول الاشاعرة كقول الجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة
فلم تكن فى العبد قدرة حقيقية فاى فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن
القول بالجبر لفظا لكنهم قائلون معنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اى الخالص الى الفعل اى فعل العبد والظاهر
تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثانى بالقصد فلها اى للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير فى القصد المذكور اى القصد المصمم الى الفعل ويخلق الله
الفعل المقصود عنده ذلك اى عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة يعنى جرت
عادة الله بخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد المسطور مؤثران فى
الفعل فلما كان ههنا مظنة سوال بان الكلام ينتقل الى ذلك القصد بان فاعل ذلك القصد ماذا
فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب الاشعرية فاشار الى
جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اى وصف غير موجود ولا معدوم فى نفسه قائم بموجود
فالاحوال هى الامور الاعتبارية التى وجوداتها بمنشاءها قال ابن الهمام فى التحرير
وعليه اى على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج فى التقرير منهم القاضى
ابوبكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اى بخلق الله لان القصد حال والحال
مالا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل احداث

وهو ابداء امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لاجل ان يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذى هو نحو من الامكان على ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لاستحالة الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود فى الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة فى العبد التى من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفى به الجبر اذ فائدة خلق القدرة ان يؤثر فى شئ وادناه ان يؤثر فى هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتجه به اى بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال والاعمال لان تكليف غير القادر مما يحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة بين الجبر الذى هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة حيث فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة العبد تاثيرا فى القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيما قيل

قوله اذ فائدة خلق القدرة لان اهم الفوائد ان يكون الافعال مخلوقة له واذ ليست كذلك فلابد ان يكون القصد مخلوقا والا فلا فرق بين القادر وغيره منه رحمه الله تعالى

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد العبد لكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الاله ابادي وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع ما
اما ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وعندي ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك
جزئي به تنبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها الارادة
الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في الفطرة الالهية" وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد لصدور
الامر الجزئي مبادي جزئية قريبة كالتخييل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومبادي كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع
امورا جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي
بالنظر الى المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاجل اي النفع من
تفاريق العصا اي قطعات العصا المكسورة هذا مثل يضرب في شيء كثير النفع وللعرب في قطعات
العصا المكسورة فوائد فلهذا يقال ان هذا النفع من تفاريق العصا قالت الاشاعرة في الاستدلال
على كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا بمحض جعل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

ثم ذكره في الفطرة الالهية
و هو لازم بعض المصنف ...
اصول غامضة منها
مسئلة الاختيار ...

او التحريم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن و القبح حكم على خلاف المعقول و
الحكم على خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى
فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا و بالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا
فى الحكم وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى
الحكمة لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاهما لاجل الحكمة بالاختيار
والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار ق قالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن
والقبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن و القبح كذلك اى عقليا
لا شرعيا لجاز العقاب على مرتكب القبيح و تارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل
البعثة لان القبح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز
العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان
ههنا مظنة سوال بانا لا نسلم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ الآية تدل على نفى
وقوع العذاب لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى
التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله
تعالى وما كنا ظالمين و ما كنا لاعبين و لو اريد الوقوع لقيل ما نعذب و يؤكده ما ذكره صاحب
الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم
رسولا اقول فى الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما
يقتضى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب
نظرا الى الحكمة و الجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ینافی عدم الجواز ای عدم جواز التعذیب نظرا الی الحکمۃ کیف یجوز التعذیب نظرا الی الحکمۃ والحال انہ حینئذ ای حین عدم البعثۃ قد کان لہم ای للناس العذر بنقصان العقل وخفاء للمسالک ای الدلائل الدالۃ علی حسن الافعال وقبحہا بان یقولوا کانت عقولنا ناقصۃ لا یدرک بہا حسن الفعل وقبحہ وکانت الدلائل الدالۃ علی حسن الفعل وقبحہ مخفیۃ علینا فانا معذورون ولہذا العذر قال اللہ تعالی ورسلا مبشرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل ای ارسلنا رسلا مبشرین بالثواب ومنذرین بالعذاب لئلا یعذر الناس ویقولوا انا معذورون ویکون للناس بیان العذر علی اللہ حجۃ ق اقول ایضا فی الجواب عن الدلیل الخامس الملازمۃ بین کون الحسن والقبح عقلیین وبین جواز العقاب قبل البعثۃ ممنوعۃ فانہ ای جواز العقاب فرع الحکم ونحن ای معشر الحنفیۃ لا نقول بہ ای بالحکم قبل البعثۃ وانما ینتہض ہذا الدلیل علی المعتزلۃ القائلین بثبوت الحکم قبل البعثۃ وعلی الماتریدیۃ وجمہور مشائخ العراق القائلین بان العقل قد یستقل فی درک بعض احکامہ تعالی ایضا فخصصوا ای المعتزلۃ للجواب عن الدلیل المذکور العذاب المفہوم من الآیۃ بعذاب الدنیا کما عذب بہ المقدسون من مکذبی الرسل بدلالۃ السیاق ای بدلالۃ اللاحق بالآیۃ وہو قولہ تعالی واذا اردنا ان نہلک قریۃ امرنا مترفیہا ففسقوا فیہا فحق علیہا القول فدمرناہا تدمیرا ای اہلکنا فمعنی الآیۃ ما کنا معذبین فی الدنیا حتی نبعث رسولا در جواب المعتزلۃ بانا سلمنا التخصیص لکنہ لا یجدی نفعا فان الآیۃ لما دلت علی انہ لا یلیق بحکمتہ ورحمتہ ایصال العذاب الادنی علی ترک الایمان والشکر قبل تنبیہہم بارسال الرسل فدلالتہا علی ان لا یوصل الیہم العذاب الاکبر علی ترکہما قبل ذلک اولی ق المعتزلۃ اولوا الرسول الواقع فی الآیۃ بالعقل فانہ ای العقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من تاويلاتهم منها
ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد الجنس من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى وما
كنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي
لا سبيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اي اسكاتهم
وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة الافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم اي امر الرسل
المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما ادعينا فيقول المكلف المنكر
لا انظر في المعجزات ما لم يجب على النظر في المعجزات اذ له ان يمتنع عما لم يجب عليه
ولا يجب على النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب الا بالشرع
فوجوب النظر في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل
واحد من النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
القياس يعني من القضايا النظرية التي قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
النظرية الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية ليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السمنية وفي الالهيات خاصة

وقد انكرها السندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لاتتم الا بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لايتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لايثبت الا بالنظر الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس

قال الجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لايجب النظر ما لم انظر وتقريره انا لانسلم ان الوجوب اى وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات فانه اى وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب النظر ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لايتوقف على علم المكلف بالوجوب وان توقف تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اى وجوب النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبي الغير العاقل لان الغافل من لايفهم الخطاب النازل عليه والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف والحاصل ان الغافل عن التصور لايجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق ا قول من جانب المعتزلة في دفع هذا الجواب بانا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لايتوقف على النظر لكن لايعلم المكلف وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ له اى للمكلف ان يمتنع عما لم يعلم

وقد انكرها ... واجبة ... الحشوية ... الصوفية ... القياس ... المعتزلة ... في شرح المختصر ... الحق ... تعلق ... واشار ... الى ان ... شرح

واجب به فله ان يمتنع عن النظر فانه غير عالم لوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامتثال مالم

امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام

اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان فى حاشية

شرح المختصر توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه

لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا

بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة

عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات

للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه

اى الحكم بالحسن والقبح لولاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى

اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير ليثبت قبح

الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعي فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهي

الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار

المعجزات على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبي المظهر للمعجزات

فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبي الصادق لا يمتاز من الكاذب واما

على المعنى الثاني فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه

اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح

بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة

النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص

فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلي الذى

انكره الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الافعال مرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح و
الذم والنقص في الصفات لايرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى
صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والقبح
المتنازع فيه لايكون في غير الاختياريات فممنوع بانا لانسلم رجوع النقص في الافعال الى
القبح العقلي المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية لان ماينافي الوجوب الذاتي
الذي هو الكمال كيفما اي صفة كان ذلك المنافي او فعلا من الاستحالات العقلية
التي لانزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص بكون الكيف المنافي للوجوب من
الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته وعد الفعل المنافي للوجوب الذاتي
من القبح العقلي المتنازع فيه لامن الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اي لكون ما
ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبته اي اثبت كون الكذب
نقصا مستحيلا اتصافه تعالى به الحكماء الذين هم غير متدينين بدين ولايستندون
اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع
اي المطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائع كما هو اي الامتناع مذهبنا
اي الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اي تعذيب الطائع نقص يستحيل عليه
تعالى اذ لوكان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عندهم امتنع تعذيب
الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في النقصية وهو خلاف
مذهب الاشاعرة وقولهم ففي الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام مسئلہ

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذہب الحق الذی ہو فی غایۃ العلو اعنے بطلان حکم العقل الی المذہب الباطل الذی ہو فی غایۃ الانخفاض اعنی تسلیم کون العقل حاکما یعنے قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان للعقل حکما بابطال وجوب شکر المنعم علی العبد المنعم علیہ ونفی حکم العقل فی خصوص ہذا قال الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر ان المراد بالتنزل ہو الانتقال من مذہبہم وہو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام الشرعیۃ اصلا الی موافقۃ الخصم وتسلیم ان العقل حاکم فی الجملۃ انتہی وقال السید فی حاشیۃ علی شرح المختصر وکان الفائدۃ فی تسلیم القاعدۃ بعد ابطالہا وبیان فسادہا بین المسئلتین یعنے وجوب شکر المنعم وکون الحکم لافعال العقلاء قبل الشرع اللتین ہما من فروعہا المعتبرۃ اظہار سقوط کلامہم فی فروعہم بناء علی اصلہم کسقوط کلامہم فی اصلہم انتہی شکر المنعم لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الآمدی فی الاحکام شکر اللہ تعالی عند الخصوم لیس ہو معرفۃ اللہ سبحانہ لان الشکر فرع المعرفۃ وانما ہو عبارۃ عن اتعاب النفس والزام المشقۃ لہا بالاجتناب عن المستقبحات العقلیۃ والعزم الی الخصائل الحسنۃ کذلک وقال الاسنوی فی شرح المنہاج ولیس المراد بالشکر ہو قول القائل الحمد للہ رب العالمین والشکر للہ تعالی ونحوہ بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیۃ والاتیان بالمستحسنات العقلیۃ والمنعم ہو الباری سبحانہ وتعالی انتہی وقیل ان المراد بالشکر صرف العبد جمیع ما انعم اللہ سبحانہ علیہ فیما خلق لاجلہ کصرف النظر الی مطالعۃ مصنوعاتہ والسمع لے تلقی اوامرہ نص علیہ السید والابہری ومیرزاجان الشیرازی فی حواشیہم علی شرح المختصر خلافا للمعتزلۃ فانہم قائلون بوجوب شکر المنعم وقد نص صدر الشریعۃ فی التوضیح علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا وفی کشف البزدوی عن القواطع وذہبت طائفۃ

من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضرب بان يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من اصحاب ابی حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوی فی شرح المنهاج
واليه ميل الامام فخر الدين الرازی فی بعض كتبه الكلامية استدل على مذهب الاشعری
فی مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيرها بانه ای بان الشكر لو وجب
عقلاً لوجب لفائدة والا كان عبثاً والعقل لا يوجب العبث والافائدة
لله تعالى لتعاليه عنها ای عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة
والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما فی الدنيا فلانه ای الشكر
مشقة على النفس لاحظ لها فيه وما هو مشقة بلاحظ لايكون فائدة للعبد فی الدنيا
واما فی الاخرة فلانه ای الشان لامجال ای لاطاقة للعقل
فی درك ذلك ای امر الاخرة فان امور الآخرة من الغيب الذی لايدرك
بالعقل اقول فی الجواب عن هذا الاستدلال اخذاً مما ذكره السيد فی حاشية
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بادراك
حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الاخروية فكيف
يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه المعترض له من
كون العقل حاكماً بالحسن والقبح كما هو ای التسليم معنى التنزل لان معنى التنزل
القول بعد تسليم ما ادعاه المدعی القول بانه ای الشان لامجال للعقل
فی درك الآخرة مشكل اذ تسليم كون العقل حاكماً تسليم المجال له على انه
ای الشان لو تم هذا الاستدلال لاستلزم هذا الاستدلال عدم الوجوب

لـه قوله واستدل ... [illegible]

على خلاف ... [illegible]

مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شئ بالوجوب لفائدة آه والظاهر من التنزل ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اي مطلق الوجوب وفي لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب الشكر فكلمنا فيه مع قطع النظر عن صحة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشقة لا تنفي الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا نسلم ان المشقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع بلية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالآية سند لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا بالمعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اي الشكر يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه اي بترك الشكر وهو دفع المضرة وكلما كان كذلك اي كل شئ كان مستلزما للامن من احتمال العقاب بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعوض ما قالت المعتزلة في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين اولا بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوى في ملك الرب المشكور والشكر

لایکون الا بصرف القلب و الجوارح الی ماخلقا لاجلہ فیکون الشکر قبل الشرع بدون
امر الرب تعالی تصرفاً فی ملک الغیر بغیر اذنہ والتصرف فی ملک الغیر بدون
اذنہ حرام فیکون الشکر حراماً ویجاب عن ہذہ المعارضۃ بہذا الوجہ بانا سلمنا ان
الشکر قبل الشرع وان کان تصرفاً بغیر الاذن الشرعی لکن لانسلم انہ تصرف بغیر
الاذن مطلقاً بل ہو تصرف بالاذن العقلی وہذا الاذن اذن من اللہ
تعالی فان العقل رسول باطن عند المعتزلۃ وعلی انہ ای التصرف فی الشکر مثل
الاستظلال بجدار الغیر والاستصباح بمصباح الغیر فکما انہما لاحاجۃ الی الاذن فیہما
فکذا لاحاجۃ الی الاذن فی الشکر لعدم تضرر المالک بالتصرف فی ملکہ وثانیاً بانہ
ای الشکر علی نعمہ یشبہ الاستہزاء باللہ تعالی بوجہین احدہما ان لایکون للنعم قدر
یعتد بہ بالنسبۃ الی مملکۃ المنعم وعظمتہ وثانیہما ان لایکون شکرہا مما یلیق بمنصب المنعم ونعم اللہ
الفائضۃ علی العبد لیس لہا قدر یعتد بہ بالنسبۃ الی عظمتہ وملکوتہ والشکر الذی یفعل العبد
لاجلہا لایلیق بکبریائہ لانہم عنوا بہذا الشکر النظر فی معرفۃ اللہ تعالی لیعلم انہ واحد قادر
عالم فمثلہ کمثل فقیر یتصدق علیہ ملک عظیم یملک البلاد شرقاً وغرباً کسرۃ من الخبز او قطرۃ
من الماء فان ما انعم اللہ تعالی علی عبادہ بالنسبۃ الی کبریائہ وخزائن ملکہ اقل من
نسبۃ اللقمۃ الی خزائن الملک فطفق الفقیر یشکر فی المحافل العظیمۃ باشارۃ الاصبع
الی الملک العظیم بانہ متوحد بالملک واعطاء کسرۃ من الخبز او قطرۃ من الماء ولما لم
یلق ہذا بمنصب ذلک الملک یعد استہزاء فالشکر یشبہ الاستہزاء وکلما یشبہ الاستہزاء
فہو حرام فالشکر حرام قال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ علی شرح المختصر لم
یقل انہ استہزاء لانہ مندفع بان الاستہزاء انما یتحقق بالقصد لکن ذلک مما یعد

استہزاء وکان فی صورتہ ففیہ سوء الادب یجب ان یحترز عنہ وذلک کما قال الاشاعرۃ
ان اسماء اللہ تعالی توقیفیۃ لاحتمال سوء الادب فیہ بناء علی جواز فہم
معنی منہ غیر مقصود وفیہ سوء الادب فقال انتہی وھو ای المذکور فی
المعارضۃ بالوجہ الثانی ضعیف لانا نمنع الکبری بانالانسلم ان کلما یشبہ الاستہزاء
فہو حرام فان المعتبر عند اللہ الاخلاص بالنیۃ الخالصۃ فکل ما صدر عن العبد
وہو صالح للتعظیم فی الجملۃ بالنیۃ الخالصۃ فہو خیر البتۃ وایضاً لانسلم ان الشکر
یشبہ الاستہزاء فان الشرع ورد بوجوب الشکر وکیف یقال ان الشرع
ورد بوجوب ما یشبہ الاستہزاء اذ الشبیہ بالاستہزاء قبیح والقبیح
لایکون واجبا فتدبر اشارۃ الی الدقۃ مسئلۃ لاخلاف لاحد من اہل
السنۃ والمعتزلۃ القائلین بان الحکم من الشرع او العقل فی ان الحکم وان کان
ای الحکم فی کل فعل قدیما عند اہل السنۃ فان الحکم عندہم عبارۃ عن خطاب
اللہ الازلی القدیم المتعلق بافعال المکلفین اقتضاءً وتخییراً او الحکم حادث
عند المعتزلۃ لان الحکم عندہم عبارۃ عن الوجوب والحرمۃ وغیر ذلک وہذہ الامور
معللۃ بعلل حادثۃ بارادۃ العبد عندہم فتکون حادثۃ فیکون الحکم حادثا
لکن یجوز ان لایعلم قبل البعثۃ ای قبل ارسال الرسل بعض منہ
ای من الحکم بخصوصہ ای من حیث انہ خاص یعنی لاخلاف لاحد من
الفریقین اعنی اہل السنۃ والمعتزلۃ فی ان الحکم یجوز ان لایعلم منہ بخصوصہ
قبل البعثۃ وان کان الحکم قدیما عند اہل السنۃ فالکل متفقون فی عدم العلم
ببعض من الحکم بخصوصہ وان افترقوا بان الاشاعرۃ وجمہور الحنفیۃ قائلون بانہ

لايعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون بعدم علم
البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين بعقلية
الحكم فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع بمقتضى
ذات الفعل لكن منه اي من الفعل ما اي فعل لا يدرك العقل
جلة الحسن والقبح فيه اي في هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم الحكم
الذي بناءه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان واما
عند غيرهم اي غير المعتزلة فلان الموجب اي موجب الحكم وان كان الكلام
النفسي القديم لكن لما كان ظهوره اي ظهور الحكم بالتعلق اي تعلق
الكلام النفسي القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو
اي التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم متعين اي متعين قبلها
اي قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اي عند
اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعتد ببعض الاحكام التي
قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة ان
الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي
والعراقيون والشافعية وفي التفسير الاحمدي هو مذهب طائفة وفي الدر المختار
هو راي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه
كمروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لانه لم
ينقل عنه في صحيح الاما يوافق التوقف او الحظر كما ذهب اليه غيرهم

فی شرح المنار للمصنف ہو مذہب بعض اہل الحدیث وفی الحاشیۃ والصحیح ان
الاصل فی الافعال التحریم وہو مذہب علیؓ دائمۃ من اہل البیت ومذہب الکوفیین
منہم ابو حنیفۃ وفی التفسیر الاحمدی الاصل عند الجمہور الحرمۃ وایضاً فیہ وعند الشافعی
الاصل ہو الحرمۃ فی کل حال وفی الاشباہ نسبہا الشافعیۃ الی ابی حنیفۃ وقال
صدر الاسلام فی اصولہ ان بعد ورود الشرع الاباحۃ فی الافعال الکائنۃ
فی الاموال کالبیع والاکل مثلا والحظر فی الافعال الکائنۃ فی الانفس
کالقتل وقطع العضو والایلام بالضرب والتصرف علی الفروج مثلا فقیل
ہذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبلہ بالادلۃ السمعیۃ ای دلت تلک الادلۃ علی
ان ما لم یقم فیہ دلیل التحریم ماذون فیہ عند اہل الاباحۃ او
ممنوع عنہ عند اہل الحظر وقولہ فقیل خبر لقولہ اما الخلاف المنقول آہ وہو
جواب سوال مقدر تقریرہ انہ لما تحقق انہ لا حکم عند الاشاعرۃ قبل الشرع فکیف
یصح عنہم القول بان الاصل الاباحۃ او الحرمۃ لان کلا من الاباحۃ او الحرمۃ حکم ولا حکم
قبل الشرع وحاصل الجواب ان ہذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلۃ السمعیۃ لا قبلہ
وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الظاہر من کلام الاصولیین ان ہذا الخلاف
فی الافعال قبل الشرع واما المعتزلۃ فقسموا الافعال الاختیاریۃ
وہی التی یمکن البقاء والتعیش بدونہا ای بدون ہذہ الافعال
کاکل الفاکہۃ مثلا فی البقاع التی غذاء اہلہا غیر الفواکہ والثمار لا فیما
غذاء اہلہ الفواکہ والثمار وفی التفسیر اشارۃ الی ان الاختیاریۃ ہہنا لیست بالمعنی
المشہور الی ما تدرک فیہ قبل الشرع جہۃ محسنۃ ای موجبۃ

الحسن او جهة مقبحة ای موجبة للقبح یعنے الی افعال یوجد فیها طریق یقتضی
العقل بسببه حسنها او قبحها فینقسم ماتدرک فیه تلک الجهة الی الاقسام
الخمسة المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمکروہ یعنے
لاتخلو تلک الافعال من الاقسام الخمسة لانها لاتخلو من ان یشتمل احد
طرفیها من الفعل والترک علے قبح اولا وعلی الشق الاول اما ان یشتمل الفعل علے القبح
فہے محرمة واما ان یشتمل الترک علی القبح فہے واجبة وعلی الشق الثانی فاما ان یشتمل احد طرفیها
علی حسن اولا وعلی التقدیر الاول اما ان یشتمل الفعل علے الحسن فہے مندوبة واما ان
یشتمل الترک علی الحسن فہے مکروہة وعلی التقدیر الثانی وہو الذی لم یشتمل واحد من الفعل
والترک علے حسن فہے المباحة والی ما لیس کذلک ای الی ما لاتدرک فیه
جهة محسنة او مقبحة یعنے قسموا الافعال الاختیاریة الی افعال تدرک فیها جهة محسنة
او مقبحة والی افعال لاتدرک فیها جهة محسنة او مقبحة ولهم ای للمعتزلة
فیه ای فیما لیس کذلک قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة ای
عدم الحرج وہو قول معتزلة البصرة وکثیر من الشافعیة واکثر الحنفیة
لاسیما العراقیین قالوا والیه اشار محمد فیمن ہدد بالقتل علے اکل المیتة
وشرب الخمر فلم یفعل حتے قتل بقوله خفت ان یکون اثما لان اکل المیتة
وشرب الخمر لم یحرما الا بالنهے عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة لعارض النہے
کذا فے التقریر شرح التحریر وفے شرح المنهاج للاسنوی فے مباحة عند
المعتزلة البصریة وبعض الفقهاء اے من الشافعیة والحنفیة کما قال فی
المحصول والمنتخب انتہے تحصیلا لحکمة الخلق اے خلق الاشیاء

والافعال دفعا للعبث يعني لو لم تكن الاشياء مباحة فاتت حكمة
الخلق وفائدته التي هي انتفاع العبد واذا فاتت الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة
لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلا مفعول له للاباحة وقوله دفعا
مفعول له لقوله تحصيلا وربما يمنع الاستلزام[له] بين عدم الاباحة وفوات
حكمة الخلق حتى يلزم العبث بجواز ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتهيها الخلق
فيصبر فيثاب عليه فتحصل الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب في المختصر
هذا المنع بقوله قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب انتهى وشرحه القاضي
عضد في شرح المختصر بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل
بانه خلقه ليشتهيه فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثاني
الحظر اي الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة
بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما في التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية
وابن ابي هريرة من الشافعية كما في شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف
في ملك الغير بغير اذنه يعني لو لم يكن الاصل الحظر بل يكون
الاصل الاباحة يلزم التصرف في ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء
كلها ملك له بغير اذنه وقد مر في مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه
اذن عقلي وقد يكون التصرف في ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق
المالك ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال
بجدار الغير ولا يرد عليهما اي على القول بالاباحة والقول بالحظر
انه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه

[له] قوله وربما يمنع الاستلزام الى آخره في المختصر اذ انما خلق الله الاشياء ليشتهيها فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ... الله تعالى

لا حكم اه اى للعقل بحسن ولا قبح فيه اى فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه يعنى ان الكلام فى فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فلو كان ذلك الفعل مباحا او محظورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الحظر مع هذا المفروض جمع بين المتنافيين لان الفرض اى المفروض ان لا علم لعلة الحكم تفصيلا اى فى فعل فعل ولا ينافى ذلك العلم اجمالا لا نحكم العقل فيه بالاباحة او الحظر اجمالا لان يجب العلم الاجمالى لا ينافى عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا وربما لا يدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا فى قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح خلافا مما ذكره القاضى عضد فى آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى اكل الفاكهة مطلقا فيعلم الحكم المخصوص بفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الحاصل من دليلهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالحظر انه يلزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذى لم تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة بحكمين متضادين وهما الوجوب والاباحة او الحظر فى نفس الامر فان فرض علم العلم بالحكم فى فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا فى نفس الامر والاباحت

أبينهم الاباحة او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في
نفس الامر وهما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل
لان اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اى التضاد
وههنا الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اى المتضادين
شئ واحد فتامل لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر
بل بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا
تضاد بين الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمه حكما معينا من الخمسة ولا
ادرى ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب
والبيضاوى في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي
عضد في شرحه وذكره عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى في كشف البزدوى قال
عبد القاهر البغدادى ويفسر التوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع
لم يستحق بفعله من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر
في شرح التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة
هذا القسم يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع
الا ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء انتهى والتوقف قول بعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدى وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى بكر الصيرفي من الشافعية
واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوى في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر

قوله فتامل اشارة الى ان معنى الايراد على زعم اهل المذهبين في حق الحكم بالحكم المخصوص في نفس الامر ثم لزوم النظر الى الشرع ويمكن ان يجاب بان الحكم الاجمالى ...

[حاشية اخرى بخط اليد غير مقروءة بالكامل]

البغدادي وهذا اي التوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وغيره وبشر المريسي
وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي
وقال ابن ابي الدنيا في الشرح ناقلا عن المنتقى نص والصحيح من مذهب اهل السنة
ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية
الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل
فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شيء عندي
في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب
ابي بكر وعمر وعثمان واشباههم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة راي المعتزلة
انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى ما
نقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة
بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك
عن اصول المعتزلة للعلم بانهم ما تبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري
بالوقف مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول موردا على القول بالتوقف هذا اي
كون الحكم المعين من الخمسة ثمه وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية
اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة
كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية مجملة فيكون
ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعله
اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر

الى الفعل بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف وقيل حاصل قوله
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضى التوقف
فى خصوصية الحكم لا فى نفس الحكم فلا ينافى العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول بالتوقف
بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفى قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تنبيه الحنفية
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اى بمعنى ثبت فى ذات
الافعال ولغيرها اى بمعنى ثبت فى غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق
القلبى للنبى صلى الله عليه وآله وسلم فى جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا
يسقط وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان
بضده وهو الكفر والى ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
فى الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت الخ جملة مستانفة لتعليل السقوط والى
ما هو حسن بغيره اى بغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اى بما هو حسن لنفسه
وهو اى الملحق بالاول فيما اى فى الغير الذى لا اختيار
للعبد فيه اى فى ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا
لان يتصف بالحسن فيكون واسطة فى ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف
البيت ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس القهر ومن البيت

لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها بالقهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررناه كلام المصنف رحمه الله
تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح ورد كلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى اى ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله الملحق كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها
اى الجهاد والحدود وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى في الاولين
والتشبيه بعبادة الجماد في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية
واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد المعصية لم يجب الحد
ولو لم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة وانما اعتبرت الوسائط في
هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم اعني الكفر

قوله ورد كلام [illegible] اى [illegible] ان [illegible] الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها [illegible] ١٢

والمعصیۃ والاسلام کما ہو قول الجمہور او اعلاء کلمۃ اللہ والزجر للجانی
عن المعاصی وقضاء حق المیت المسلم کما ہو قول صدر الشریعۃ باختیار
العبد بخلاف الوسائط فی القسم الثالث وھکذا اقسام القبیح
فمن القبیح قبیح لعینہ قبحاً لا یحتمل السقوط کالشرک والزنا وقبیح لعینہ قبحاً
یقبل السقوط کاکل المیتۃ یسقط قبحہ فی المخمصۃ وقبیح لغیرہ غیر ملحق بما ہو
حسن لنفسہ کصوم یوم العید فانہ قبیح لاجل کونہ اعراضاً عن ضیافۃ اللہ تعالیٰ
وکالبیع وقت النداء فانہ قبیح لافضائہ الی فوات الجمعۃ واما القبیح لغیرہ الذی
ہو ملحق بالقبیح لعینہ لم ار بیانہ فی کلام القوم وان کان مثالہ الغصب فانہ انما
حرم لتعلق حق الغیر لکن ہذہ الواسطۃ مہدرۃ وصار الغصب قبیحاً بالذات الامر
المطلق مجردا عن القرینۃ الدالۃ علی خصوص الحسن من الحسن لنفسہ
او لغیرہ فقولہ مجردا حال کاشفۃ عن معنی الاطلاق ھل ہذا الامر المحسن
لنفسہ یعنی یقتضی حسن المامور بہ لعینہ لا یقبل السقوط اصلا کما
اختارہ شمس الائمۃ السرخسی ہذا النقل غیر مطابق للاصل فان السرخسی
قال والاصح عندی ان مطلق الامر یثبت حسن المامور بہ لعینہ ولم یوجد فی کتابہ
اثر عدم قبولہ السقوط او للحسن لغیرہ کما فی البدیع ظاہر العبارۃ یدل علی
انہ مختار صاحب البدیع ولیس فی کلامہ ما یشعر بالاختیار حیث قال لما
اقتضی الامر الایجاب وہو اعلی انواع الطلب اقتضی اکمل انواع الحسن
الشرعی وہو کون المامور بہ حسنا لعینہ الا بدلیل وہو اختیار شمس الائمۃ وقیل
ہل لغیرہ لثبوتہ اقتضاء انتہی لثبوت الحسن فی المامور بہ اقتضاء

اى لضرورة كون الآمر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدر ها

فثبت به اى بالاقتضاء الادنى الذى يكفى لدفع الضرورة وهو الحسن لغيره

الباب الثانى من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التى فى الاحكام من مقالات المبادى فى بيان الحكم وهو اى الحكم عندنا

اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام نحو

الغير للافهام قاله القاضى عضد فى شرح المختصر وهذا معنوسه بحسب اصل

اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم

المعنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الاصلى كذا ذكر السيد فى حاشية شرح

المختصر وقال الفاضل القراباغى فى حاشية اقول ماسيانى فى الشرح

اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب

نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى

النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول اليه

والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه

منه على انه معنى مجازى له انتهى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان الخطاب هو

التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من فى حكمه لكن مرادهم هنا

بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفسانى لانه الحكم الشرعى لا توجيه

ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز

من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الآمدى فى الاحكام

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ

عن الحركات والاشارات المفهمة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لايسمى خطابا وبقوله من هو متهيئ
لفهمه عن الكلام لمن لايفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما بيّن عنه
شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لايفهم وباضافة الخطاب الى الله
تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لاحكم الا لله تعالى
فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المامور به فقد ثبت
حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لاحكم بالمعنى المقصود ههنا الا حكمه
اجيب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامرهما كاشف عن الايجاب
الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل خرج به ما
ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى وفي
التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاضي عضد الدين وفي شرح السبكي الاوضح
بفعل المكلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشريعة وغيرهما بافعال المكلفين ليتناول
ما لايعم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشهادة خزيمة
وحده اقتضاء اى طلبا وهو اما طلب الفعل او طلب الترك وكل واحد
منهما اما حتما او غيره او تخييرا اى اباحة فنحو والله خلقكم وما تعملون
ليس منه اى من الحكم فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار بحال لهم وههنا
اى في حد الحكم المذكور ابحاث اربعة الاول انه اى الحد المذكور
لاينعكس اى لايكون جامعا فانه يخرج منه اى من الحد المذكور

الاحكام الوضعية التى وضعها الشارع لبيان تعلق شئ لشئ بكونه سببا او شرطا او ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم اى من الاصوليين من زاد فى حد الحكم قيدا او وضعا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل بجعله فان الدلوك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اياه سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام فى التحرير والاوجه دخول الوضعى فى الجنس اذا اريد للاعم ويزاد او وضعا انتهى وذهب صدر الشريعة فى التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازانى فى التلويح ومنهم من لم يزد قيدا وضعا فتارة يمنع خروجها اى خروج الاحكام الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازى فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء الصريح وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقيموا الصلوة على اقتضاء اقامة الصلوة والضمنى وهو الاقتضاء الذى لا يكون صريحا وكذا الدلوك اعم من الصريح والضمنى وفى الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى اذ معنى جعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس فى التقرير شرح التحرير لان وضع السبب لاقتضاء للفعل عنده اى السبب فمعنى جعل الدلوك سببا او دليلا للصلوة وجوب لاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي وممن اشار
الى توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما نفاه المصنف ابن الهمام صاحب
التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع
السابقة حجة دالة على بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير
تعميم الاقتضاء يلزم كونه حكما مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعا فاجاب
عنه بقوله والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتباران
اعتبار انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار ما لم يدل عليه دليل مانع عنه فبهذا
الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها حكما ممنوع
وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما
قررنا لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل
كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل غير
مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في النحرير ان الوضع مقدم
عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء اذ المقدم لا يكون مندرجا في المؤخر فلا
يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني[له] لا يضر لصدق الاعم

له قوله لا فرق فان الاقتضاء الاعم يصدق عليه بعينه مثلا وان [illegible] عليها الاقتضاء [illegible] بلا [illegible] الوضع [illegible] رحمه الله تعالى

یعنی للاقتضاء معنیان الاول خاص والثانی عام وماھو مؤخر عن الوضع معنی خاص ویقال له اقتضاء صریحی وماھو شامل للوضع معنی عام شامل للاقتضاء الصریحی والاقتضاء الضمنی والماخوذ فی التعریف ھو بالمعنی العام لا بالمعنی الخاص

وتارۃ یمنع کونها ای کون الاحکام الوضعیة من المحدود ای من الحکم فانا لا نسمی الاحکام الوضعیة حکما وان سمی غیرنا حکما ولا مشاحة ای لا مضائقة فی اصطلاح غیرنا علی تسمیتها حکما فعلیه تغییر التعریف ولا یلزمنا اصطلاح غیرنا قال المحلی فی شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الآتی فلیس من الحکم المتعارف کما مشی علیه المصنف انتهی البحث الثانی من جانب المعتزلة

ان الخطاب عندکم ای عند اہل السنة والجماعة ای الکلام النفسی یعنی اریدبالخطاب ہہنا الکلام النفسی القائم بذات اللہ تعالی لیس من جنس الحرف والصوت لا الکلام اللفظی الدال علیہ ہو قدیم کسائر صفات اللہ تعالی والحکم حادث لثبوت النسخ فی الاحکام والناسخ لا محالة کان معدوما فیقال حرم شرب الخمر بعد ان لم یکن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم یمتنع عدمه کالحکم لم یثبت قدمه فھو حادث فالحکم اذن مباین للخطاب فلا یصح تعریف الحکم بالخطاب

والجواب انا لا نسلم ان الحکم حادث بل نقول ان الحادث ھو التعلق ای تعلق الحکم بالعبد وانما ورد النسخ علی الحکم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف ہو الحکم باعتبار نفسه وہو قدیم ازلی ثابت بذاته تعالی کالخطاب فصح تعریفه بالخطاب

فافهم البحث الثالث ان حد الحکم منقوض باحکام افعال الصبی من مندوبیة صلوته وصحة بیعه عند اذن الولی کما ہو مذہبنا ووجوب

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما اتلفه الصبي من مال الغير او لا ثم اداءه
على الولي واجيب بانه اي الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
النص يقتضي اي تحريض الولي الصبي على الاعمال فمعنى كون صلوته مندوبة ان
الولي مندوب بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله اي للولي الثواب اي ثواب التحريض وعليه اي على
الولي الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي فمعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبي عليه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقلي
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتم بالمطابقة اي بكون المأتي به
موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا اوتاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل وفيه ما فيه
اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه لتكليف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فتامل انتهى ولعل في قوله فتامل اشارة
الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة
الصبي الذي لا ولي له لغوا واجيب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتب الثواب
له اي للصبي على فعلها على وجه ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه من
فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا في قوله فيه ما فيه اشارة
الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مغاير له
مرتب عليه واجاب عنه التفتازاني في التلويح واقتفاه الميرزا جان في

حاشیہ شرح المختصر بان من عرف الحکم بہذا التعریف لا یرد الاعتراض علیہ فانہ مصرح بان لا حکم بالنسبۃ الی الصبی الا وجوب اداء الحق من مالہ وذلک علے الولی والیضا فیہ اشارۃ الی ان الصحۃ نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد وماذکرتم مقابل البطلان وسلمنا انہ امر عقلی لکنہا لیست مما نحن فیہ والمراد فے کون بیع الصبی صحیحا الصحۃ التی ہی مقابل الفساد ولا نسلم انہ امر عقلی بل ہو امر شرعی البحث الرابع انہ ای الشان یخرج عن حد الحکم ما یثبت ای الاحکام التی تثبت بالاصول الثلثۃ غیر الکتاب من السنۃ والاجماع والقیاس فانہا لیست بخطاب اللہ تعالے بل خطاب الرسول او خطاب المجتہدین من امتہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم والجواب عن البحث الرابع انہا ای الاصول الثلثۃ کاشفۃ عن الخطاب ای خطاب اللہ تعالے ومعرفۃ لہ وہذا معنے کونہا ادلۃ الاحکام فالثابت بہا ای بالاصول الثلثۃ ثابت بہ ای بالخطاب ولما کان لقائل ان یقول ان نظم القرآن ایضا کاشف عن الکلام النفسے فعد الثلثۃ من الکواشف دون نظم القرآن تحکم محض وعدہ کاشفا یستلزم ان یکون ہو اصلا ایضا کما کانت الکواشف الثلثۃ اصولا وحینئذ تکون الاصول خمسۃ لا اربعا اجاب عنہ بقولہ و

اما عدم عد نظم القرآن منہ ای من الکاشف مع انہ ای نظم القرآن کاشف عن الکلام النفسے فلان الدال ای الکلام اللفظے الذی ہو نظم القرآن کانہ المدلول ای کانہ عین الکلام النفسے والکاشف یکون مغایرا لما ہو کاشف لہ ولما کان یرد ان عد السنۃ والاجماع من الکواشف مخالف لما ذکرہ بعض الحنفیۃ من ان القیاس مظہر بخلاف السنۃ والاجماع دفعہ بقولہ

قولہ غیر الکتاب من السنۃ والاجماع والقیاس فانہا لیست بخطاب اللہ بل خطاب الرسول صلے اللہ علیہ وسلم ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالے

و ما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في المنصوص عليه لا مثبت
له بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اي القياس اصح ح في المظهرية
واظهر في الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف
السنة والاجماع اذ لا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما
وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون الكلام
ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب في
المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس
بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير
الخطاب كما ذكره القاضي عضد في شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والحق انه
ان فسر الخطاب بما علم اي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعده اي نفع افهامه
حالا او مآلا كان الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام يصدق عليه
في الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا ومآلا وان فسر الخطاب
بما اي بالكلام الذي أفهم اي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه
وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر و
ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام
الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى
المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى وينبغي عليه

ای علی الخلاف فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا کما ذکرہ القاضی عضد فی شرح
المختصر الخلاف فی انہ ای الکلام حکم فی الازل ویصیر حکما فیما لایزال فمن ذہب
الی ان الکلام خطاب فی الازل ذہب الی ان الکلام حکم فی الازل ومن
ذہب الی ان الکلام لیس بخطاب فی الازل بل یصیر خطابا فیما لایزال ذہب
الی ان الکلام لیس بحکم فی الازل بل یصیر حکما فیما لایزال ولما فرغ المصنف من
حد الحکم والابحاث المتعلقۃ بہ شرع فی تقسیم الحکم فقال ثم الاقتضاء
ای الطلب الماخوذ فی حد الحکم ان کان حتما ای وجوبا لفعل غیر
کف فالایجاب ای فالحکم الایجاب وھو ای الایجاب نفس الامر
النفسی ای عین الامر النفسی فان الایجاب ہو الخطاب المقتضی حتم فعل وہو عین
الامر او کان الاقتضاء ترجیحا لفعل غیر کف فالندب ای فالحکم الندب او
کان الاقتضاء للکف حتما فالتحریم ای فالحکم التحریم او کان الاقتضاء للکف
ترجیحا فالمکروہ ای فالحکم المکروہ والتخییر ای تساوی الفعل وعدم
الماخوذ فی حد الحکم الاباحۃ یعنی الحکم بالتخییر یسمی اباحۃ والمذکور ہو تقسیم الحکم باعتبار نفسہ
واما تقسیم الحکم باعتبار الاتصال ای باعتبار طریق وصول الحکم الی المکلف بہ باللفظ الدال
علیہ المنقول الیہ فکذلک عند غیر الحنفیۃ والحنفیۃ لما وجدوا احکام الاحکام التی
تثبت بدلیل قطعی مخالفۃ لاحکام الاحکام التی تثبت بدلیل ظنی لاحظوا حال
الدال ای ما یدل علی الطلب فی الاقتضاء ای الطلب الحتمی لانہ العمدۃ فی الباب
فقالوا فی التقسیم ان ثبت الطلب الجازم بقطعی ای بدلیل
لا شبہۃ فیہ اصلا فالافتراض ای فالحکم الافتراض ان کان فی لک

[illegible] تعریف الامر والنہی [illegible]

الطلب للفعل و الحکم التحریم ان کان ذلک الطلب للکف او ثبت الطلب الجازم بظنی ای بدلیل فیہ شبہۃ فالایجاب فالحکم الایجاب ان کان ذلک الطلب للفعل و الحکم کراھۃ التحریم ان کان ذلک الطلب للکف ویشارکانھما ای یشارک الایجاب وکراھۃ التحریم الافتراض والتحریم فی استحقاق العقاب بالترک ای یشارک الایجاب الافتراض فی الاستحقاق العقاب بترک فعلھما ویشارک کراھۃ التحریم التحریم فی استحقاق العقاب بترک الکف یعنی لافرق بین الفرض والواجب فی استحقاق العقاب بترک فعلھما وکذالک لافرق بین الحرام والمکروہ تحریما فی استحقاق العقاب بترک الکف عنھما ومن ھھنا ای من اجل مشارکۃ الواجب الافتراض فی استحقاق العقاب بترک الفعل ومشارکۃ المکروہ تحریما الحرام فی استحقاق العقاب بترک الکف قال محمد کل مکروہ حرام بتجوزا فی لفظ الحرام بارادۃ استحقاق العقاب بترک الکف للقطع بان محمدا لایکفر جاحد الوجوب والمکروہ تحریما کما یکفر جاحد الفرض والحرام و الحقیقۃ من الکلام لا المجاز منہ ما قالاہ ای ابوحنیفۃ وابویوسف انہ ای المکروہ الی الحرام اقرب منہ الی الحل لاعین الحرام لان المکروہ ماثبت بدلیل ظنی والحرام ماثبت بدلیل قطعی وبینھما فرق فالنزاع لفظی لامعنوی لان قول محمد محمول علی التجوز وقول الشیخین محمول علی الحقیقۃ ھذا ای خذ ذا واحفظ و لماکان فی کلام الاصولیین وھم التدافع بانھم قسموا الحکم مرۃ الی الایجاب والتحریم ومرۃ الی الوجوب والحرمۃ اشار المصنف الی دفعہ بقولہ

واعلم انهم ای الاصولیین جعلوا اقسام الحکم مرۃ الایجاب و التحریم
و اخری الوجوب و الحرمۃ وتارۃ الوجوب والتحریم کما فی
اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم ای بعض العلماء کلام الاصولیین
علی المسامحۃ باستعمال لفظ الحکم فی غیر المعنی الحقیقی وہو الوجوب والحرمۃ
بلاقصد بارادۃ المعنی الحقیقی وہوالایجاب والتحریم اعتمادا علی ظهور الفهم و
ہو المراد بالمسامحۃ وحمل بعضهم ای بعض العلماء علی انهما ای
الوجوب والحرمۃ والایجاب والتحریم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
یعنی ان الوجوب والایجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وکذلک الحرمۃ
والتحریم فان معنی قول اللہ تعالی افعل القائم بذاتہ تعالی اذا نسب ہذا المعنی
الی الحاکم تعالی لقیامہ بہ سمی ہذا المعنی ایجابا واذا نسب ہذا المعنی ای
الفعل المطلوب بقولہ افعل سمی ہذا المعنی وجوبا فالایجاب والوجوب ہما معنی
نفس قولہ افعل لکنہ باعتبار القیام ایجاب وباعتبار التعلق وجوب وکذا الحال فی
التحریم والحرمۃ فاورد علی الاتحاد ان الوجوب مترتب علی الایجاب یقال
اوجب اللہ الفعل فوجب وذلک ینافی الاتحاد اذ لاشک فی ان المترتب و
المترتب علیہ متغایران فکیف الاتحاد بین الوجوب والایجاب ویجاب بمنع
المنافات بین الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغایر الحقیقی بین المترتب والمترتب
علیہ مستندا بجواز ترتب الشیء باعتبار علی نفسہ باعتبار
آخر ومرجعہ ای مرجع ترتب الشیء باعتبار علی نفسہ باعتبار آخر الی
ترتب احد الاعتبارین علی الآخر فلیس ہذا الترتب ترتب الشیء علی نفسہ

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشية شرح المختصر
وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شئ تحت المقولتين
باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ
باعتبارات شتى اى مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على شئ واحد
ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في دعوى
الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية
لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي امر واحد من
مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبار فيصدق عليه باعتبار
انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اى هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه الى الفعل المفعول
انفعال اى هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين في شرح هذا الكتاب
ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا والتاثر كذلك وهما من المقولات
والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر كذلك كما في افادة النار الحرارة
في الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال
بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل
مجازا واعتبارا وتصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة
ليس بممتنع فلا يرد ما قيل في حاشية شرح المختصر

لمیرزا جان بعد ذکر قول السید رحمہ اللہ تعالے حاصلہ ان الشیخ الرئیس فی

الشفاء صرح بان المقولات متباینة فلا تصادق فان

قلت بالاعتبار فان مراد الشیخ من المقولات المقولات الحقیقیة لا الاعتباریة

وکذلک لا یرد ما نقلہ میرزا جان فی الحاشیة المذکورة عن حاشیة شرح

المطالع للسید رحمہ اللہ تعالے حیث قال وذکر قدس سرہ فی حاشیة المطالع

المقولات متباینة بالضرورة فلا یندرج ما تصدق علیہ احدہما فیما تصدق

علیہ الاخرے والا لتصادقت علیہ المقولتان محال الاولے فی الجواب ان

یقال من قال بان الوجوب ہو نفس الایجاب واتصاف الفعل بہ لا من حیث قیامہ

بالفعل بل من قبیل اتصاف الشیٔ بحال متعلقہ ولہذا قال بعض الاصولیین معنی

قولہم الفعل واجب انہ ذو وجوب لا ان الوجوب قائم بہ کیف یسلم ان الوجوب

من مقولة الانفعال او الکیف علی ان کون الایجاب من مقولة الفعل غلط لان

المراد منہ لیس ہو التاثیر لانہم جعلوہ من قبیل الصفات لانہ من قبیل اقسام

الکلام النفسی عندہم فالاعتراض غلط فی غلط ولا یحتاج فی دفعہ الی منع

المقدمة الضروریة انتہے ولما فرغ المصنفؒ عن تقسیم الحکم التکلیفی الذی ہو الخطاب التکلیفی شرع

فی تقسیم الحکم الوضعی الذی ہو الخطاب الوضعی فقال ثم خطاب الوضع

اے خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف لغیر اقتضاء وتخییر الذے وضعہ اللہ لبیان

تعلق شیٔ لشیٔ اصناف منہا ای من اصناف الحکم علی الوصف اے

وصف الشیٔ بالسببیة اے بکونہ سببا لحکم والسبب فی الاصطلاح

ہو الوصف المنضبط الذی دل السمع علی کونہ معرفا لثبوت حکم شرعے

و هے اے السببیۃ بالاستقراء نوعان وقتیۃ منسوبۃ اے
الوقت کالدلوک اے سیلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ
فان سببیۃ الدلوک لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقولہ تعالے اقم الصلوۃ لدلوک
الشمس و معنویۃ منسوبۃ الے المعنے الذی غیر الوقت کالاسکار
للتحریم لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام کل مسکر حرام رواہ مسلم وغیرہ ومنہا
ای من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ ای بکون الوصف مانعا
وہو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون مانعا للحکم لا للسبب بان یکون السبب
موجودا لکن لا یترتب علیہ الحکم المسبب لمانع یمنع ترتب الحکم کالابوۃ اے
کون الشخص ابا للشخص فی القصاص فانہ اذا قتل الاب ابنہ لا یحکم بالقصاص
مع وجود سبب القصاص وہو القتل ظلما فالابوۃ منعت حکم القصاص مع وجود
سببہ او یکون مانعا للسبب ای لسببیۃ السبب کالدین فی الزکوۃ
فالدین منع المال البالغ للنصاب الذی ہو سبب لوجوب الزکوۃ عن کونہ سببا
لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالک للنصاب لا یجب علیہ الزکوۃ ومنہا ای
من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونہ ای بکون الوصف شرطا
والشرط ما یکون عدمہ مانعا عن الشئ وہو ایضا نوعان فانہ اما ان یکون شرطا
للحکم کالقدرۃ للتسلیم اے لتسلیم المبیع للمشتری للبیع ای لصحۃ
البیع التی ہی حکم فان القدرۃ شرط لصحۃ البیع وجوازہ او یکون شرطا للسبب
کالطہارۃ فی الصلوۃ فانہا شرطت فے الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ وسببہا
اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالی والتعظیم یفقد بفقدان الطہارۃ

هذا اى خذ ذا واحفظه والآن بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
فى بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه فى الجملة وزاد ابن الحاجب فى المختصر قوله فى جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال فى حد
الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع وواجب
الكفاية والواجب المخير والحق انه لاحاجة الى احدهما لان انتهاض تركه سببا
للعقاب فى الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب على ما
زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد فى شرح المختصر باثبات
الطرد انتصارا لابى بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن والقبح عقليان
عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب او استحقاقا
عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا باعتبار ان
العادة الالٰهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة و
الشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو و
الحال ان العفو من الكرم الالٰهى لا ينافى الاستحقاق وقيل فى تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعنى جاء الوعيد بالعقاب

قوله وزاد ابن الحاجب ... لادخال الواجب الموسع والقاضى ... لادخال الموسع و الكفاية والمخير ... لان انتهاض تركه سببا للعقاب ... [illegible] ... ان يكون سببا للعقاب ... [illegible] ... العفو ... ان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ... ان لا تخلف ... العقاب ... [illegible]

على من تركه ولما رد هذا التعريف ابن الحاجب فى المختصر بان ما يرد على ذلك التعريف
غير مندفع من هذا التعريف ايضا لصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم العقاب
على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم اشار التفتازانى
فى شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف فى
الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى بقوله ولا
يخرج عن هذا التعريف العفو اى الواجب المعفو عن تركه فان الخلف
فى الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع غير جائز
ورد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى فى حاشية شرح المختصر
بان ايعاد الله تعالى خبر عن كون ما يوعد به فى الاخرة وكل خبر
من الله تعالى فهو صادق قطعا والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجويز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر
بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار والتخويف
وعدم جواز الخلف فى الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه وعدا يجب الوفاء
به فقال انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز كونه انشاء للتخويف
كما قيل فى حاشية شرح المختصر لميرزا جان عدول عن الحقيقة
بلا موجب يقتضيه فان الآيات الموعدة حقيقتها الاخبار والانشاء معنى مجازى
لها على ان مثله اى مثل هذا التجويز يجرى فى الوعد ايضا
بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشاءات للترغيب فيجوز الخلف فيه
ايضا فينسد باب المعاد وهو مفتوح اقول لو سلم كونه انشاء للتخويف

قوله وتجويزه اى كونه انشاء للتخويف واستدل الاجراء فيه عن حقيقة ... الايراد والاجراء على انه انشاء ... فان ... بل عليه يجوز ان يكون انشاء للتخويف والانذار فقال رحمه الله تعالى

To: www.al-mostafa.com

لدل على ان لا عذاب فى الواقع فان العذاب الواقع فى النصوص الواردة
انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام كان فى خس وجه اى العفو بعد تسليم وجوده
اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور فلا بد ان يقال
فى الجواب ان الايعاد فى كلامه تعالى مقيد بعدم العفو على ما
ذكره الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر حيث قال اقول ههنا
بحث لان الايعاد بالعقاب فى كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو
مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال وح لا
يلزم الكذب فى الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير انتهى فلا
يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب على تركه
وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد فى كلامه مقيد بعدم العفو فلا يلزم
الكذب فى الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب على الكفاية
هو الواجب الذى تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر الابهرى فى
حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود
من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التى شرع الجهاد لها وهى حفظ الدين
باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرا من اى بعض انتهى واجب
على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام الآمدى فى الاحكام
ومختار الشيخ تقى الدين السبكى كما ذكره ابنه التاج السبكى فى جمع الجوامع

ومختار ابن الحاجب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تغيير الكل بكلواحد
احترازعن الكل المجموعي اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب
على الجميع من حيث هو و يسقط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل
بفعل البعض كصلوة الجنازة ولما كان يرد على الوجوب على كلواحد والسقوط
بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
نسخا له فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجديد
باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله و لا يلزم النسخ لان سقوط
الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء
علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل لفعل البعض فلهذا ينسب السقوط
الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على
سقوط الواجب من غير نسخ اي من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق
الواجب بدون خطاب جديد والايراد ودفعه ذكرهما التفتازاني في شرح
الشرح والفاضل ميرزا جان في حاشيته على شرح المختصر والوصنيع الحلوي
في حاشيته شرح الشرح ما ذكراه في الدفع ثانيا وقيل الواجب على
الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام في المحصول ومختار التاج
السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي في المنهاج ثم اختلف في
هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع والمختار البعض مبهم
انتهى وقيل معين عند الله منكر عندنا والدليل لنا على ما اخترنا من الوجوب
على كلواحد اثم الكل بتركه اي ترك الواجب الكفائي اتفاقا

اذا ظنوا اى الكل ان غيرهم لم يفعل يعنے اذا ظن كل واحد منهم ان
غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجبا على الكل لما اثم الكل عن الترك
اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم والقائلون
بالوجوب علے البعض قالوا فے الاستدلال على مذهبهم اولا بان
الواجب علے الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان واجبا
علے الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب علے الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب الكفائى واجبا على الكل ويسقط عن الكل بفعل البعض
والاستبعاد فے سقوط الواجب الكفائى عن المكلف بفعل غيره اذ المقصود من
الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اى شخص كان لا ابتلاء كل مكلف
كما فى فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة الے فعل
الباقين كسقوط ما علے الكفيلين اى الاصيل والكفيل باداء احدهما
يعنے اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان
المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا
المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع وقالوا فے الاستدلال
ثانيا الابهام فى المكلف كما فے الواجب الكفائى كالابهام
فى المكلف به كما فے الواجب المخير والابهام الثانى لا يصلح مانعا عن الوجوب
لان ايجاب واحد مبهم كما فے خصال كفارة اليمين جائز بالاتفاق فكذا

الابهام الاوّل لا يصلح مانعاً عن الوجوب فيجوز الايجاب على بعض مبهم
في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على الواجب المخير
قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب المخير بقياس
الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق فان الواجب
المخير بالابهام في المكلف به يستلزم تاثيم المعين بترك المبهم والواجب الكفائي
بالابهام في المكلف يستلزم تاثيم المبهم بترك المعين وتاثيم المعين
بترك المبهم معقول وتاثيم المبهم بترك المعين غير معقول فابهام
المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل في شرح الشرح للعلامة
التفتازاني في رد هذا الجواب ان لزوم تاثيم المبهم انما يصح لو كان مذهب القائلين
بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم بترك الواجب على الكفاية وليس
كذلك بل مذهبهم اثم الكل اي الجميع بسبب ترك البعض على ما
يدل عليه قوله لنا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تاثيم المبهم في الواجب الكفائي
قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعاً لما ذكره الابهري في
حاشية شرح المختصر والفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر ايضاً
ترك البعض يقتضي اولاً وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من
حيث الابهام والانتشار يؤل الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانياً
اي بالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
دون البعض فيلزم تاثيم المبهم اولاً وبالذات وهو غير معقول بخلاف
تاثيم المعين بترك الواحد الغير المعين اولاً بالذات فانه معقول ؛ قول

لدفع ما قلنا فی الجواب عن الرد انا لانسلم ان تاثیم المبہم مطلقاً غیر معقول بل الغیر
المعقول تاثیم المبہم من حیث انہ مبہم وانما یلزم ہہنا تاثیم المبہم بتاثیم فرد معین
منہ وہو الکل لان مراد القائلین بالوجوب علی البعض المبہم بالبعض المبہم
ما یشمل البعض فقط والبعض مع غیرہ وہو الکل لا البعض فقط فیکون الکل
من فرد البعض المبہم فان الکل اذا اتوا بہ ای بذلک الواجب
اتوا بما وجب علیہم اتفاقا بین القائلین بالوجوب علی الکل والقائلین
بالوجوب علی البعض فاثم الکل فرد من اثم البعض کما ان ایتان الکل کان فردا
من ایتان البعض وہذا النحو من تاثیم المبہم وہو تاثیم المبہم بتاثیم فرد معین منہ
وہو الکل معقول البتۃ لانہ ای ہذا النحو من التاثیم لا ینافی التحصیل ای تحصیل
المبہم نعم المبہم الغیر الجامع للکل ای من حیث انہ مبہم غیر معقول بالتاثیم وتاثیم المبہم کذلک
غیر لازم ہہنا فتفکر لعلہ اشارۃ الی ان الوجوب علی البعض المبہم انما یوجب تاثیم
البعض المبہم لا تاثیم فرد معین من ذلک البعض المبہم وہو بدیہی الاستحالۃ ق
قالوا فی الاستدلال ثالثا بان التفقہ والانذار واجبان علی الکفایۃ وصرح لوجوبہا
علی طائفۃ غیر معینۃ من الفرقۃ فی کتاب اللہ تعالی قال اللہ تعالی
لولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم
اذا رجعوا الیہم ای ہلا خرج من کل جماعۃ عظیمۃ جماعۃ صغیرۃ لیتفقہوا فی الدین
وینذروا قومہم بعد التفقہ اذا رجعوا الیہم اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلۃ
علی الماضی الدالۃ علی التندیم واللوم واما انہ علی طائفۃ غیر معینۃ فظاہر کذا ذکرہ
السید فی حاشیۃ شرح المختصر قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال بان قول

الله تعالى ما دل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال ان
فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله عليه
السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يأول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من الغاء
وابطال بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب على
البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه كما في
التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة تسقط
عن الباقين كما هو اي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن امير الحاج
في التقرير ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب والظاهر
اصوله عدم السقوط كما هو غيره خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه اي على
الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب الا باداء من
وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول في الجواب
عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين الواجب
على المديون باداء المتبرع اي المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ حصوله في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين
الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول المقصود
قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال بما تقدم
من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه ابن الهمام في
التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور الفقهاء
والاشاعرة كالآمدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في شرح
المنهاج ما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل ما
استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدي عن الفقهاء
والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان
من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور
معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح ف هو اي ذلك الامر الواجب
المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فهنا ايجاب
احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرى فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع اي لجميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع يأثم
اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع فرع جواز
اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب اهل المستعدين
للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل حرام
فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب
بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب بالجميع
وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب فى المختصر وابن امير
الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور
من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال
بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد او
وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح
المختصر وذكر العلامة التفتازاني فى شرح الشرح واطلق جمهور المعتزلة القول بانه
يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصري من المعتزلة بانه لا
يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو بعينه
مذهب الفقهاء لكنه ينافي ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على
كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب قد يسقط بدون
الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى امام الحرمين فى
البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم
اثم من ترك الواجبات ومن اتى بجميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

له قوله هذا الاحتمال اه فنسبة هذا الاحتمال الى بعض المعتزلة ولكن المشاهير منهم يدعون ان الوجوب بالجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وايما فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد وتركه اه

بواحدة وقيل ليس الواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر عندنا ومعين عنده تعالى وهو الى التعيين بالفعل يعني اذا اتى المكلف بواحد من الامور فقد اتى بالواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف قائله عبر المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج في التقرير وتعاضد الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكي بل قال والده لم يقل به قائل انتهى ورد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع الامتثال فقبليته على الامتثال تستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب قبل الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب معينا بالفعل يوجب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة المكلف به اي بذلك المعين وبالآخر اي بغير ذلك المعين وقائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع واقره القاضي عضد في شرح المختصر و

الدليل لنا اى لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اى جواز
ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الآمر الموجب عقلا لان الآمر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال كذا ذكر
القاضي عضد في شرح المختصر والنص كما في الكفاية قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة دل عليه
اى على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير لان قوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ايجاب الاطعام وعطف عليه
الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين فوجب حمل
النص على مدلوله اعني ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع هذا حاصل ما ذكره التفتازاني والجرجاني
والابهري والقراباغي في حواشيهم على شرح المختصر والمعتزلة قالوا في
نفي التخيير اى على الوجه المذكور المختار عندنا اى ايجاب امر من امور
معلومة لا نفي التخيير مطلقا كذا ذكره السيد في حاشية شرح المختصر قال الابهري
في حاشية شرح المختصر بمعنى انه وجب على المكلف واحد مبهم من اشياء
معينة هو فوض تعيينه الى اختياره لا بمعنى انه وجب كل واحد عليه وفوض
فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اختار هذه
العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر
واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد معا

فليس فى الايجاب تخيير واما سقوط الباقى بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا ما
ذكره السيد ايضًا فى حاشية شرح المختصر و لانّ غير المعين مجهول و عارضه
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد
الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة فى الكفارة
بالتخيير و كل مجهول لايكلف به اذ علم المكلِّف والمكلف بما به التكليف ضرورى كذا
ذكر القاضى عضد فى شرح المختصر وقال ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ذكر المكلف
بالكسر وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضرورى معنى الواجب انتهى وايضًا غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين ما يستحيل وقوعه لايكلف به
لاستحالة التكليف بالمحال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا فى الجواب
عما قالت المعتزلة اولا انا لانسلم ان كل غير معين مجهول مطلق يستحيل وقوعه انما ذلك
فى غير المعين من كل وجه واما فى المعين من وجه دون وجه فلا و انه اى غير المعين
فى التخيير معلوم من حيث انه واجب و هو اى الغير المعين المعلوم
من حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما فى خصال كفارة اليمين
الحاصل فى ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلثة وتعينه فاطلاق غير
المعين عليه صح لذلك لا لانه لاتعين ولاتميز له فى الذهن او كلف بايقاعه غير
معين فى الخارج و غير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اى كل واحد من الثلثة مثلا منفردًا او مجتمعًا وانما يستحيل
وقوع الغير المعين لو كلف بايقاعه اى بايقاع غير المعين غير معين اى
من حيث هو غير معين فى الخارج و المعتزلة قالوا فى نفى التخيير ثانيا لو كان الواجب احدها

ای احد الامرین و التخییر فیہ ای فی احدہما بین الفعل والترک تبینا فضمان توضیحہ ما ذکرہ القاضی عضد وغیرہ فی شرح المختصر وحواشیہ من انہ لو کان الواجب واحدا لا بعینہ من حیث ہو احدہا مبہما لکان المخیر فیہ الجائز ترکہ واحدا لا بعینہ من حیث ہو احدہا مبہما لان الکلام فی الواجب الذی خیر فیہ فاذا کان الواجب الواحد المبہم کان المخیر فیہ ایضا الواحد المبہم فالواجب المخیر فیہ ان تعدد الزم التخییر بین واجب وغیر واجب وہو یرفع حقیقۃ الوجوب کما تقول صل او کل الخبز لاستلزامہ جواز ترک کل مطلقا من غیر اثم اذ للمکلف ان یختار غیر الواجب لمکان التخییر وترکہ لعدم الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخییر وہو جواز الترک والوجوب وہو عدم جواز الترک فی شئ واحد وانہما متناقضان قلنا فی الجواب الواجب الواحد المبہم وہو المفہوم الکلی الذی ہو مفہوم الاحد الدائر فی المعینات ولم یخیر فیہ والمخیر فیہ ما صدق علیہ ذلک المفہوم وہی المتعینات ای کل واحد منہا لم یجب منہ شئ لانہ لم یوجب معینا وان کان یتادی بہ الواجب لتضمنہ مفہوم احدہا وتعدد ما صدق احدہا اذ التعلق بمفہوم احدہا الوجوب والتخییر فلا بد ان یکون ذلک باعتبار تعدد ما صدق علیہ ہذا المفہوم لاستحالۃ تعلقہما بہ من حیث ہو ہو واستحالتہ من حیث صدقہ علی شئ واحد وہذا التعدد یابی کون متعلق الوجوب والتخییر واحدا معینا فاذا التعلق بمفہوم احدہا باعتبار تعدد ما صدق علیہ الوجوب والتخییر فقد تعلق بہ جواز الترک وعدمہ وکانہ قد قیل اوجبت علیک احدہا او خیرتک بترک احدہا ولیس ہذا الایجاب والتخییر

بالقیاس الی ہذا الکلی فی نفسہ بل معناہ ان ایہما فعلت جاز لک ترک الباقی وای اثنین ترکت وجب علیک الثالث فلیس شئی معین من الثلثۃ موصوفا بجواز الترک علی التعیین او بالوجوب علی التعیین بل کل واحد یصلح علی البدل بہذا تارۃ وبذلک اخری ولیس التخییر بین الواجب وغیر الواجب بہذا المعنی ممتنعا انما الممتنع التخییر بین واجب قد اتصف بالوجوب علی التعیین وبین غیر واجب اتصف بعدم الوجوب علی التعیین کالصلوۃ واکل الخبز واستوضح ذلک بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرین واوجب واحداً منہما فان ذلک لایتصور بالقیاس الی نفس المفہوم الکلی بل معناہ ان ایہما فعلت حرم الآخر وایہما ترکت وجب الآخر فقد خیر ہہنا بین واجب ومحرم ولم یقدح ذلک فی الواجب ولم یمس فی حقیقۃ الوجوب کذا ذکرہ السید فی حاشیۃ شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمہ اللہ وذلک ای وجوب المبہم مع التخییر فی المتعینات جائز کوجوب احد النقیضین مع مکان کل منہما ای النقیضین فانہ جائز واقع والمعتزلۃ قالوا ثالثا الوجوب بالجمیع ای بجمیع الامور المعلومۃ فی المخیر کالواجب علی الجمیع ای علی جمیع المکلفین فی الواجب علی الکفایۃ حاصلہ قیاس الواجب المخیر علی الواجب بالکفایۃ بان الواجب بالکفایۃ واجب علی کل واحد علی ما ہو المختار عندکم ویسقط بفعل البعض لانہ یسقط وجوبہ عن کل واحد بفعل غیرہ وکذا الواجب المخیر یکون کل واحد من الامور المعلومۃ واجبا ویسقط وجوب کل واحد بفعل غیرہ فان المقتضی للحکم بشمول الوجوب فیہما ای فی الواجب المخیر والواجب علی الکفایۃ والامر الجامع المشترک بینہما واحد وھو

ای المقتضی حصول المصلحة ای مصلحة الفعل الواجب بمبہم فتحصل مصلحة
الفعل الواجب علی الکفایة بصدوره عن بعض المکلفین مبہما وتحصل مصلحة الواجب
المخیر بفعل احد الامور مبہما قلنا فی الجواب ان قیاس الواجب المخیر
علی الواجب بالکفایة قیاس مع الفارق لان فی الکفایة مانع عن الوجوب
علی واحد مبہم وہو تاثیم واحد لابعینہ وفی المخیر لیس بمانع عن وجوب واحد
مبہم اذ وجوب واحد مبہم یستلزم تاثیم واحد معین بترک واحد لابعینہ لا
تاثیم واحد لابعینہ وتاثیم واحد لا بعینہ غیر معقول بخلاف
التاثیم بترک واحد من الامور لابعینہ فانہ معقول فعدلنا عن الوجوب
علی واحد مبہم فی الکفایة لمانع لایوجد فی المخیر وحاصلہ علی ما ذکره
السید فی حاشیة شرح المختصر ان علة الحکم لشمول الوجوب فی الکفایة لیست
ماذکرتم فقط بل ذلک مع استحالة تاثیم واحد من المکلفین وفی المخیر قد فقد
الجزء الثانی فلا یتم القیاس انتہی وبیانہ علی ما ذکره الابہری فی حاشیة شرح
المختصر ان الوصف الذی ذکرتم وہو حصول المصلحة بواحد مبہم انما یقتضی
ظاہرا کون ما یتعلق بہ الوجوب من المحکوم علیہ وبہ واحدا مبہما لا کل واحد
فالمقتضی للوجوب علی کل واحد فی الکفایة ہو ہذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الی مخالفة الظاہر الیہ وذلک لان الوجوب علی واحد مبہم یقتضی تاثیم
واحد مبہم [illegible] وہذه الضرورة لیست موجودة فی الفرع وہو الواجب المخیر
...یم شخص معین بترک واحد مبہم من امور معینة معقول فلا یعدل عنہ انتہی
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعین عند اللہ تعالی دون الناس المتعین

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف شمول
علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله
الواجب عليه اتفاقا واما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي عضد
في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق مما
لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي لكون
ما يفعله احدها اي احد الامور لا بخصوصه اي لا لخصوصية ما يفعل من كونه
اطعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو
الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
دون التكليف والزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
قالوا في الاستدلال اولا يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون الواجب معلوما
لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان كل معلوم
متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في الجواب
ان الله تعالى الآمر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه اي
مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اي واحدا
مبهما والا لم يكن عالما بما اوجبه ولا ابهام في المفهوم الواحد المبهم من الامور فانه
معين وانما الابهام في مصاديقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى
المكلف بالكل اي بكل الامور معا اي على سبيل الاجتماع فالامتثال بامر
الامر اما بالكل اي باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل او الامتثال هو الاتيان

بالمامور الواجب او الامتثال بکل واحد من تلک الامور علی انفراده فیلزم
تعدد العلل التامة علی معلول واحد وہو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعینه ای غیر معین وهو ای الواحد لا بعینه غیر موجود فی
الخارج والامتثال لا یکون الا بالموجود لان المعدوم لا یمکن اتیانه فتعین المعین
للامتثال فعلم ان الواجب ہو المعین اقول فی الجواب باختیار الشق
الاول وہو الامتثال بالکل وما قالوا انه یلزم وجوب الکل علی ہذا الشق فہو
ممنوع لانه لا یلزم وجوب الکل بالامتثال بالکل وانما یلزم م
وجوب الکل لو لم یکن الامتثال بکل ای بکل واحد لا بکل انما یکون
اجتماعا وہہنا لیس کذلک لانه اذا اتی بواحد منها یکون ممتثلا ایضا الا تری ان
عدم الجزء علة تامة لعدم الکل فاذا اعدم الجزء ان کان
المجموع من عدمی الجزئین ہو العلة التامة لعدم الکل فیجوز ان یکون
کل واحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فیحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ایضا واجاب القاضی البیضاوی فی المنہاج عن الاستدلال الثانی بان
الامتثال بکل یعنی باختیار الشق الثانی وہو الامتثال بکل واحد من تلک الامور
وما قالوا علی ہذا الشق من لزوم تعدد العلل فہو ممنوع بان تلک الامور
لیست عللا حقیقیة للامتثال بل ہی علل شرعیة ومعرفات محضة لا مؤثرات ولا
استحالة فی تعدد العلل الشرعیة واجتماع معرفات علی معرف واحد کالعالم
المعرف للصانع وانما المستحیل تعدد العلل الحقیقیة والعلة الحقیقیة ہو الواجب
سبحانه وتعالی ولا تعدد فیه اصلا وفیه نظر ظاہر بان سبب

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول
باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واوستاذ الاوستاذ
مولانا بحر العلوم قال لان هذا المعرف اسوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع
فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في
باب القياس انتهى والواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعًا فموقت كالصلوة
والا فمطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان
يؤدى الواجب ويبقى قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفًا فالكونه
محلا للواجب وموسعًا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضًا موسعًا كوقت
الصلوة وهو اى ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اى وجوب ذلك
الموقت كالصلوة اذ السبب هو المفضى الى الشئ والمعرف له والوقت كذلك كما
ان وقت الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمؤدى كالصلوة
وشرط للاداء اى لاداء ذلك الواجب الموقت كالصلوة فان اداء الصلوة
مثلا لا يحصل الا بوقتها وبانعدام الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا نعنى بالشرط الا هذا وهو
اى كون الوقت شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المظروف عين
المشروط لان المشروط الاداء والمظروف المؤدى كالصلوة والاداء غير المؤدى وما
قال ابن الهمام في التحرير اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما
المراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذى يفعل وهو المؤدى فيتحد ان

اى فيتحد المشروط والمظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج فندفع
لان الحادث فعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا يصلح
للمشروطية فلا نسلم ان المشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا له لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه عيّن
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا يشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض
بنية مباينة كالنفل والواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور منهم الائمة
الثلثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية زاد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر
شعبان فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

فی روایۃ ابن سماعۃ عنہ وہو الصحیح وقال ابو الحسن الکرخی وصاحب الہدایۃ
بالتسویۃ بین المسافر والمریض ورجحہ المصنف فی الحاشیۃ وقال شمس الائمۃ السرخسی
وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بین المسافر والمریض فعندہم ان
نوی المریض نفلا او واجبا آخر لم یقع عما نوی بل یقع عن رمضان وقد لا
یکون الوقت المساوی سببا للوجوب کالنذر المعین فان وقتہ
لیس سببا للوجوب بل سببہ النذر مثلا قال علی ان اصوم غدا فہذا الغد وقت
الصوم المنذور وہو واجب فیہ حتی لو ادی فی غیرہ کان قضاء ولیس الغد
سببا لوجوب الصوم اذ ہو لا یفضی الیہ وانما المفضی الیہ النذر وہو قولہ علی
ان اصوم غدا فیتادی النذر المعین بمطلق النیۃ من غیر تقیید
بالنذر مثل النیۃ بقولہ اصوم الیوم و بنیۃ النفل مثل النیۃ بقولہ اصوم الیوم
نفلا الا فی روایۃ غیر مختارۃ لانہ کان للناذر فی ذلک الیوم صوم
واحد وکان لہ ان یصفہ بصفۃ النفلیۃ وغیرہا و لما نذر صار واجبا فلا یتصف
بالنفلیۃ ولا یصح غیرہ حتی یتصف بالنفلیۃ فہذا الیوم بالقیاس الی النفل
کاللیالی بالقیاس الی الصیام کلہا فتلغو نیۃ النفلیۃ وتبقی نیۃ الصوم
فی ہذا الیوم ومصداقہ لیس الا المنذور فیصح ولا یتادی النذر المعین بنیۃ
واجب اخر کالقضاء والکفارۃ بلا خلاف بخلاف رمضان فانہ یتادی بکل نیۃ
حتی بنیۃ واجب آخر ایضا فرقا بین ایجابہ تعالی کما فی صوم رمضان
وایجاب العبد کما فی الصوم المنذور وحاصلہ ان تعیین الوقت للمنذور انما
حصل من جہۃ الناذر فلہ ان یغیرہ بما ہو مساو لہ فی المرتبۃ ولا یصرف الی عینہ بل

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو
ثابت لامجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اى مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام
واحد الا حج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق
فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال و
ذو القعدة والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه وآخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت الحج
كالظرف الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا اى
من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع
عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
الظرف تقع عن النفل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب موسعا
اى كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته
فيتخير ان يأتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين للقاضى
ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الظرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم اى
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل
آخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التخيير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل
يتعين والعزم لا يكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المتكلمين
ونقل الامام فى آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك فى
المنتخب واختاره الامدى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووى وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهانى شارح المحصول عن القاضى عبد الرب المالكى انه
قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديد العزم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يتد
انسحاب النية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه
من اول النهار الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا يجب ان تجدد
فى كل وقت كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب
تجديده فيجب على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه
ان يعزم على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان تضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى فلا يرده
اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

متعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبدل ہو الفعل واحد وما عہد فی الشرع تعدد
البدل مع توحد المبدل فلا یجوز کون العزم بدلا عن الفعل ووجہ عدم الورود انا
لا نسلم تعدد البدل فانہ لم ینص علیہ فیجوز ان یکون واحد منسحبا انسحاب النیۃ
واما اذا وجد العزمان فلیس کل بدلا بالذات بل البدل احدہما الموجود فی
ضمنہما کما فی خصال الکفارۃ او خصوص الاول والثانی لا دخل لہ فی البدلیۃ
علی ان ایقاعات الفعل بعدد الاجزاء ای اجزاء الوقت ولا شک ان
تلک الایقاعات واجبۃ بدلا فانہ ان لم یوقع فی اول الوقت فیجب الایقاع الثانی
وہکذا وکذا اعزامہا متعددۃ فتساوی الایقاعات الاعزام فکون المبدل
واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الایقاعات متعدد کالعزم الذی ہو
البدل وقد نقل عن بعض الشافعیۃ نقلہ الامام فی المعالم والمحصول
والمنتخب والبیضاوی فی المنہاج والقاضی عضد فی شرح المختصر وقال
الاسنوی فی شرح المنہاج وہذا القول لا یعرف فی مذہبنا ولعلہ اس
علیہ توجیہ الاصطخری حیث ذہب الی ان وقت العصر والعشاء والصبح یخرج
بخروج وقت الاختیار نعم نقلہ الشافعی فی الام عن المتکلمین فقال وقال قوم
من اہل الکلام وغیرہم ممن یفتی بقولہم ان الوجوب فی الحج علی الفور وان وجوب
الصلوۃ مختص باول الوقت حتی لو اخرہ عن اول وقت الامکان عصی بالتاخیر
ایضا وہذا یحتمل ان یکون سبب ہذا الغلط وقیل بل عن بعض المتکلمین وکلمۃ
بل للترقی لا للاضراب وفی التقریر عن الکشف الکبیر وہو قول بعض اصحابنا
العراقیین وقتہ اولہ ای اول الوقت فان اخرہ ای اخر ذلک الواجب

لموقت عن اول الوقت فقضاء اى فالاتيان بذلك الواجب الموقت في غير اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفية نقله الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس وقته جميع وقته ولا اوله بل وقته اخره اى اخر الوقت فان قدمه اى قدم ذلك الواجب الموسع على آخر الوقت واداه في اول الوقت مثلاً فنفل اى فما قدمه نفل يسقط به اى بهذا النفل الفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت و كتعجيل الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضي ان تقع الصلوة نفسها واجبة ويكون التطوع في التعجيل كمن عجل دينا او زكوة وقال ابن الهمام في التحرير ما محصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بان المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت يذكره ما في اصول الروحة للشيخ ابي بكر الرازي بعد حكاية ما عن البلخي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب نسب في المنهاج هذا القول الى ابي حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى وقال ابو الحسن الكرخي كونه نفلا يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يجن او يموت واما ان بقي بصفة التكليف الى اخر الوقت كما كان بهذه الصفة في اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

عبارة الآمدي وابن الحاجب وصاحب المنهاج وصاحب الحاصل وابن الهمام
ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون
ما قدمه نفلا مسندا بالاشتراط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت لكونه
واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
ان لم يكن على صفته بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نفلا هكذا
في المحصول والمنتخب وفيهما ما يقتضي ذلك ان صفة التكليف لو زالت بعد
الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو اسحق في
شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي
اي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الآمدي في الاحكام
وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات
احدها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الحنفية قال وهذه الرواية مهجورة والثالث
وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداءه في وقت
مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء او تضيق
الوقت بان ادى في اوله يكون واجبا وان اخره لا يأثم بالتاخير عنه ثم
قال وهذه الرواية هي المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت
على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
ههنا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم
يتحقق في شانه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب لازم لفعله ليسقط واورد على الكرخي

نه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا

نول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء

الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب الا في مثل هذه

الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكر الفاضل

ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و الدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا

وهو ان جميع الوقت وقت لادائه ان الامر الحاكم وسع وقت الفعل لانه

ى المكلف لو اتى الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا

لعدم اتيان الفعل بالاجماع اي بالاتفاق لعلماء المجتهدين والتعيين

اي تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او اخره للاداء تضييق مناف

لتوسعة الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في

ايجاب الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها

لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل ظاهرها

ينفي التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى التساوي نسبته

الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل

والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا ايضا

برد مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الاخر

كاول الوقت واوسطه ممتثل اي مطيع لامر الصلوة لكونه اي المصلي المذكور

مصليا قطعا بلا شك لا لكونه اي ليس ممتثلا لكون المصلي المذكور اتيا

باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية

قوله الا بالاجماع وانعقدت ... [illegible]

قوله اول الوقت بعض ... بما عزمه واستدلال بعض الشافعية بقولهم لو كان واجبا في آخر الوقت بعصى بالتقديم فاتفقوا على عدم العصيان لو اتى في اي جزء من اجزاء وقته فعلم انه الخ

والامتثال انما یکون بایقاع الواجب فکل الصلوة ہو الواجب واذ ہو واقع عن الواجب فی کل وقت فکل الوقت وقت لادائہ وانما قید بغیر الاخر لان مذہب القاضی ابی بکر ان الآخر متعین للفعل والا فالدلیل تام علی تقدیر الاطلاق ایضا وحاصلہ علی تقدیر الاطلاق ان المصلی فی کل وقت ممتثل لکونہ مصلیا ، وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلی ممتثل لکونہ آتیا باحد الامرین فانہ عین مذہب المخالف والمانع ابن الہمام فی التحریر فقیل فی حواشی شرح المختصر للسید ومیرزاجان انہا ای المقدمة المذکورة مجمع علیہا اجماعا قطعیا فلا یصح منعہا اذ منع المقدمة الاجماعیة القطعیة باطل اقول الاجماع علی الامتثال بہا ای بالصلوة بخصوصہا ای الصلوة خاصة دون العزم فی کل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع علی وجوبہا ای وجوب الصلوة فیہ ای فی کل جزء من اجزاء وقتہا لان الامتثال انما یکون بایقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فیہ ای فی وجوب الصلوة فی کل جزء کما عرفت فی ذکر المذاہب فلا اجماع علی وجوب الصلوة فی کل جزء فکیف یتحقق الاجماع علی الامتثال بہا بخصوصہا فی کل جزء فتامل لعلہ اشارة الی منع کون الاجماع علی الامتثال بالصلوة فرعا للاجماع علی وجوبہا استنادا بان الامتثال فی وقت اعم من الوجوب فی ذلک الوقت فان الامتثال قد یکون باداء الواجب قبل وجوبہ کالوضوء قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول فی جواب ہذا الاستدلال الخصم المخالف لمذہب الجمہور لا یقول بالبدلیة بین الفعل والعزم من الطرفین بان

قولہ فکان ثابتا لہ ... مستندا الی ... الامتثال فی وقت ... الامتثال ... ان المصلی علی وجہ ... الا با... وجہ ... المراد من ...

المصلی ... بجزء ... وقت ...

التصریف ...

بیان الصلوة ... بیان احد الامرین ...

الاثبات ... علی ... الوجوب علی ... الاجماع ... توقف علی الاجماع ... علی الوجوب ...

يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل
والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل
والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها
لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور لكون
الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية ان الواجب
انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى ان يتضيق و
القاضي واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم اجزاء
اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى بترك الفعل والعزم عصى
التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما قلنا
جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
كثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل وارادته اى ارادة الفعل ولا يلزم
عصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد اى مراد المستدل من العزم عدم
ارادة الترك لا ارادة الفعل ولا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا في اول
الوقت وآخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان العزم
بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من لوازم الايمان
ورادفه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الفعل الواجب ولم يدخل الا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى
وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل الواجب فافهم فانه دقيق

و قيل في البديع وهو كتاب في الاصول لابطال مذهب القاضي واكثر الشافعية
انه لو كان العزم بدلا عن الفعل يسقط به اي بالبدل الفعل المبدل
كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به الوضوء وليس
كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخرا والجواب كما
في البديع منع الملازمة في قوله انه لو كان العزم بدلا يسقط به المبدل
بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا بل نقول اللازم
سقوط الوجوب اي وجوب المبدل عند كون العزم بدلا وقد التزمه
اي سقوط الوجوب في تلك الحين واما في الآخر فلا بدل وبعض
الحنفية قالوا في الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية لو كان
الفعل واجبا اولا اي في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره اي
بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقته وهو
اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا في اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير
لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا مضيقا
بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء في آخره كالاداء في اوله

٩٢

في عدم العصيان مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول
من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء آخر من الوقت عند الشافعية
وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق اي لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء وفي التحرير

له قوله قالوا لو كان ... بعض الحنفية ... ١٢ منه

له قوله الجزء الاول اي الجزء الاول بعينه ... سببية واختاره ابن الهمام من الحنفية ١٢ منه

وعند عامة الحنفية ليس السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عيناً بل السبب
فيه الجزء الاوّل موسعاً اے منتقلا سببية من الجزء الاوّل الى مابعده وهكذا
الى الجزء الآخر من الوقت كالمسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره
حاصله ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن
به اداء الفعل انتقلت السببية اے الجزء الثاني فان اقترن بالجزء الثاني
الاداء فهو السبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية من الجزء الثاني
الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاوّل
موسعا اے منتقلا سببيته منه الى ما اى الى جزء من الوقت يسع
ذلك الجزء الاداء اے اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزء الآخر
من الوقت فمن صار اهلا للصلوة فے الجزء الذى لا يسعها تجب عليه الصلوة
عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد فے حاشية
شرح المختصر عند زفر تستقر السببية علے هذا الجزء اى الجزء الذى يبقے من
الوقت بقدر ما يسع الفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلثة تنتقل هكذا
الى الجزء الآخر انتهے وبعد الخروج اے خروج الوقت وانقضاء
كله فالكل فالسبب للفعل وقضائه كل الوقت بالاتفاق وروى عن
الى اليسر ان الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اى
حين خروج الوقت كله واستدل علے مذهب عامة الحنفية بالاجماع
اے الاتفاق على الوجوب اى وجوب الصلوة من اسلم او بلغ في
وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزء الاوّل عيناً لا تجب الصلوة عليه

فعلم ان کلا من الاجزاء سبب کالاول واذ لیس سببا عینا فہو سبب علی الانتقال

ویمکن ان یقال فی جواب ہذا الاستدلال انہ ای وسط الوقت الذی اسلم الکافر وبلغ الصبی فیہ الجزء الاول من الوقت فی حقہما ای فی حق الکافر الذی اسلم والصبی الذی بلغ فصار السبب ہو الجزء الاول فتدبر لعلہ اشارۃ الی رد الجواب بان الشافعیۃ انما یقولون بسببیۃ الجزء الاول من الوقت لا بسببیۃ اول الاوقات بالنسبۃ الی المدرک فلیس الوسط باول الاجزاء الذی ہو السبب عند الشافعیۃ

فرع علی مذہب عامۃ الحنفیۃ صح عصر یومہ ای یوم العصر فی الوقت الناقص وہو وقت تغیر الشمس لان السببیۃ قد انتقلت الیہ فنقصانہ اوجب ناقصا وادی کما وجب ولا یصح عصر امسہ ای لا یصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببہ ای سبب عصر الامس ای الجملۃ ای مجموع الوقت ناقص من وجہ ای من جہۃ اشتمالہ علی الناقص وہو الوقت الآخر وکامل من وجہ فالواجب بہ لا یکون ناقصا من کل وجہ فلا یتادی عصر الامس الذی سببہ ناقص من وجہ وکامل من وجہ بالناقص من کل وجہ وہو الوقت الاخر الذی ہو ناقص من کل الوجوہ واعترض علی دلیل عدم صحۃ عصر الامس فی الناقص بلزوم صحتہ ای عصر الامس اذا وقع بعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الناقص وبعضہ ای بعض عصر الامس فی الوقت الکامل فانہ ادی کما وجب لان السبب جملۃ الوقت ومتضمن للکامل والناقص فیکون الواجب ایضا کذلک مع انہ لا یصح فعدل عن الجواب

السابق الى الجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل فى الكل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتبارًا
بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
اداء عصر الامس كما وجب اداء بعضه فى الكامل وبعضه فى الناقص لا يصح و
اذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على الدليل المذكور الاعتراض بانه
من اسلم فى الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر فيه
اى فى هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح فى الجزء الناقص
مع انه لا يصح فى ناقص غيره اى غير اليوم الذى اسلم فى الناقص منه
مع تعذر الاضافة اى اضافة السببية فى حقه اى فى حق من
اسلم الى الكل اى كل الوقت فانه فى الاوائل لم يكن مسلمًا فيكون السبب فى
حقه ذلك الوقت الناقص فينبغى ان تصح صلوته فى الجزء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته فى الجزء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فان لا رواية عن المتقدمين فى عدم الصحة
وان اختلف المتاخرون فى الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
فى عدم الصحة فيلتزم عدم الصحة كما هو قول بعض المشائخ وعزاه فى الفتاوى
الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسى وغيره وهو الاوجه
وهو مبنى على ما عليه المحققون من انه لا نقص فى الوقت لذاته وانما هو فى الاداء
كما اشار اليه بقوله والحق فى جواب الايراد ان لا نقص فى الوقت لذاته فان الوقت

[illegible]

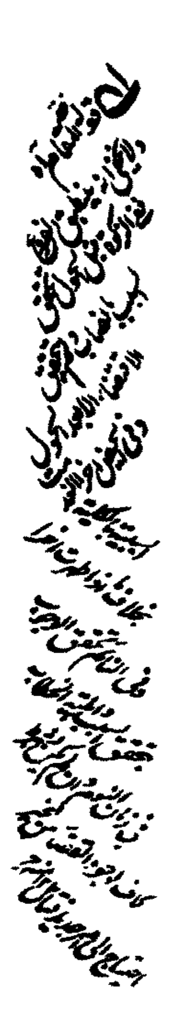
وقت کسائر الاوقات وانما لن م النقص فی الاداء ای اداء الصلوۃ دون القضاء بالعرض اے بواسطۃ امر عارض وہو کون ہذا الوقت ظرفا لعبادۃ الکفار فیتحمل ہذا النقص فی الاداء لئلا یحرم عن الاداء لشرفہ اے لشرف الاداء علی القضاء دون غیرہ اے غیر الاداء یعنی لایتحمل ہذا النقص فی غیر الاداء وہو القضاء لعدم الشرف فیہ وکون وقتہ موسعا فلا ضرورۃ فی القضاء فی الناقص مع القدرۃ علی الکامل وصلوۃ المسلم فی ناقص غیر الیوم الذی اسلم فیہ قضاء فلا یتحمل النقص فیہ فلا یصح فی الناقص مسئلۃ لاینفصل الوجوب وہو اشتغال ذمۃ المکلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وہو لزوم تفریغ ذمۃ المکلف عما اشتغلت ذمتہ بہ فی الواجب البدنی کالصلوۃ عند الشافعیۃ فانہم یقولون انہ لایمکن تحقق الوجوب مع عدم تحقق وجوب الاداء فی الواجب البدنی بخلاف الواجب المالی کالزکوۃ فانہا عندہم قبل الحول کانت نفسہا واجبۃ بالنصاب دون اداءہا فانہ یجب بعد الحول بدلیل عدم الاثم ای اثم المکلف الذی وجب علیہ الزکوۃ بالتاخیر من وقت ملک النصاب الی حولان الحول فان مات قبلہ لایواخذ بہا ولو کانت واجبۃ الاداء قبل حولان الحول اثم بالتاخیر وترک الاداء قبل حولان الحول والسقوط اے سقوط الزکوۃ عن ذمۃ المکلف الذی وجب علیہ الزکوۃ بالتعجیل اے باداءہا معجلاً قبل حولان الحول بنیۃ الفرض ولو لم تکن واجبۃ لم تسقط بالتعجیل فعلم انہا قبل

حو لان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل
ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء
قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء في
البدني ايضاً بعين ويلهم في المالي واما الحنفية فقالوا بالانفصال
اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب
بدنيا او ماليا لمن حاضت آخرا اي في آخر الوقت من الفعل
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اي على من حاضت
اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة في اول الوقت
الى ان يتضيق باصل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضت
في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء
عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
طهرت عن الحيض آخرا فانه تجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها فانها
ادركت آخر الوقت الذي ابتني عليه وجوب الاداء و الحنفية استدلوا
على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء اي قضاء الفعل
الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت وهو اي وجوب القضاء
فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق
اي اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية على انتفاء وجوب الاداء
اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اي على النائم المذكور
لغفلته عن الخطاب باقيموا الصلوة مثلا في حقه حالا اي

احترازا عن اللغو اے كون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير فاهم للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التلويح ردا لهذا الاستدلال ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اے كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان النائم مخاطبا بالفعل الان اے بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك بل هو اے النائم مخاطب به اى بالفعل يعنے بان يفعل بعد الانتباه اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء الا انه يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الے الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل في الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازى في شرح مختصر ابن الحاجب ان الكلام ههنا في الخطاب تنجيزا وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقا ولا فرق في هذا الخطاب اى الخطاب التعليقي بين الصبى الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف الاول اے الخطاب التنجيزى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبى والمريض والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقي ولا كلام فيه وانما الكلام في الخطاب تنجيزا وهو منفى عن النائم كما هو منفى عن المعدوم فعلى هذا اے على تقدير الكلام في الخطاب تنجيزا لو انتبه اى استيقظ الصبى النائم

بعد خروج الوقت بالغا لا قضاء ای قضاء الفعل الواجب الذی مضی وقتہ
وہو نائم کالصلوٰۃ التی یمضی وقتہا وہو نائم علیہ اے علی الصبی النائم
الذی استیقظ بالغا بعد خروج الوقت الا احتیاطا ای الا ان یقضے
ہذہ الصلوٰۃ علے سبیل الاحتیاط بلا وجوب علیہ وہو قول بعض المشائخ وفے
الخلاصۃ والمختار ان علیہ القضاء ونقلہ عن ابی حنیفۃ کذا فے التقریر شرح
التحریر فما قیل فے التلویح للتفتازانی ومحکم الاصول للحافظ امان اللہ
البنارسی استدلالا علے انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب ہو
اشتغال ذمۃ المکلف بالشیٔ لازم لاینفک قبل البعثۃ وقبل الدعوۃ لعقلیۃ الحسن
ای کون الحسن عقلیا کما ہو مذہبنا ای مذہب الحنفیۃ لان استحقاق الثواب
لایخلو عن نوع شغل الذمۃ ولیس وجوب الاداء قبل البعثۃ وقبل الدعوۃ فانہ
انما یکون بالطلب وہو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء فانفصل
الوجوب عن وجوب الاداء فیرد علیہ اے علی ما قیل انہ اے
الشان یلزم ثبوتہ اے ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم یقل بہ
اے بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا ای من اہل السنۃ والجماعۃ
وان نسب ہذا الی المعتزلۃ وکیف یقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا
ولیس لنا ای لاہل السنۃ والجماعۃ اصل خامس تثبت بہ الاحکام سوے
الاصول الاربعۃ ثم اعلم انہم ای الحنفیۃ صرحوا بان لا طلب للفعل
فی اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل ہو ای اصل الوجوب مجرد
اعتبار من جانب الشارع ان فی ذمتہ ای ذمۃ المکلف جبرا بلا اختیار

الفعل الواجب واورد علی ما صرحوا به ان اصل الوجوب للصلوة فی اول
الوقت واصل الوجوب للزکوة فی اول الحول والصلوة فی اول الوقت و
الزکوة فی اول الحول تسقطان الصلوة والزکوة الواجبین فلو لم یکن الطلب فی
اصل الوجوب کیف تسقطانهما لان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وهو ای الواجب انما یکون واجبا
بالطلب واذا لم یوجد الطلب کما صرحوا فلا وجوب فای شئ یسقط بالفعل
و ایضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما یکون بالعلم به ای
بالطلب یعنی طلب ذلک الفعل الواجب فحیث لا طلب لا قصد للامتثال فکیف
یسقط الواجب بالفعل والجواب عن الایراد المذکور انا لا نسلم ان الواجب
انما یکون واجبا بالطلب فقط بل قد یکون واجبا بالسبب
ای بتحقق سبب ذلک الواجب ایضا والشئ قد یثبت فی الذمة ولا یطلب
کالدین المؤجل ای الدین الذی قدر له الاجل فانه ثابت فی الذمة
وغیر مطلوب بدون مضی الاجل والثوب المطار ای الثوب الذی اطارته
الریح والقته الی دار انسان او حجرته لا یعرف مالکه ای لا یعرف ان هذا الثوب
مملوک ای شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالک وانما قید بقوله
مما لا یعرف مالکه لانه اذا علم المالک فالاداء واجب والامتثال یتفرع علی
العلم بثبوته ای بثبوت الوجوب لا علی العلم بثبوت طلبه فلا
یقتضی السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام ای فهم المقام وتحقیقه
ان لنا خطاب وضع بالسببیة ای ببیان ان هذا سبب لذلک کدلوک الشمس



سبب لوجوب صلوٰۃ الظہر فہذا الخطاب للوجوب ای لکون السبب فی ذمۃ المکلف وخطاب تکلیف ای یقصد بہ تکلیف المکلف بالاقتضاء ای بالطلب منہ ایقاع الفعل واذا کان الخطابان مختلفین فیجب ان یکون الثابت باحدھما ای باحد الخطابین غیر الثابت بالاٰخر ای بالخطاب الآخر والا اتحدا فثبوت الفعل حقاصو کذا علی الذمۃ ای ذمۃ المکلف من الاول وہو خطاب الوضع وہو ای ثبوت الفعل حقاسو کذا الوجوب نفسہ والطلب بایقاعہ ای بایقاع ہذا الفعل فی العین ای فی الخارج من الثانی ہو خطاب التکلیف وھو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شیٔ ووجوب الاداء شیٔ اٰخر سوی الوجوب ینفصل احدہما عن الآخر وعلم ایضا ان لا طلب للفعل فی الاول ای فی وجوب نفسہ بل الطلب للفعل فی الثانی ای فی وجوب الاداء والا ای وان لم یکن کذلک بل کان الطلب فی الوجوب دون وجوب الاداء فیکون المفہوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التکلیف لنم قلب الوضع ای عکس ما وضع شیٔ لہ فان وضع الحکم التکلیفی لان یومر بالتفریغ عن ذمتہ وہو صادق للطلب والسببیۃ لیست الا للتعریف المحض بان عند وجود السبب یکون المکلف مشغول الذمۃ بالفعل بدون الطلب فی الحال فلو عکس لامر انعکس الوضع فتدبر لعلہ اشارۃ الی ان ہذا الفقہ مخالف لمن یرجع الخطاب الوضعی الی الخطاب التکلیفی ولا یفرق بینہما مسئلۃ الاداء فعل الواجب فی وقتہ ای وقت ہذا الواجب المقدر لہ ای لہذا الواجب وخرج بہ مالم یقدر لہ وقت کالنوافل المطلقۃ فانہا لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل الموقتۃ کالسنن

الرواتب وصيام ايام البيض والست من الشوال فانها تتصف بالاداء والقضاء
وفسر ابن الهمام في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله العمر وغيره ليشمل
الواجب المطلق والموقت شرعا واما كون العمر وقتا للنوافل المطلقة
فمن اقتضاء العقل لا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا كالزكوة
اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر الفاضل عضد في شرح المختصر لكن قال التفتازاني
في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون الاحتراز
عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا اللهم
الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في
الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن
اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اي ابن
الحاجب فهو احتراز عما اذا عين المكلف لقضائه الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل
انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبني على ان شرعا يتعلق
بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا
فوقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس اداء و
ان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى وقيل
في التحرير لابن الهمام وهو اي فعل الواجب في وقته المقدر له للتساهل بالنسبة
الى الوقت فانه لا اشتراط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل الشرط ابتداؤه
اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا غير العمر كالتحريمة

عند الحنفية فی صلوة العصر فلو وقعت التحريمة فی صلوة العصر فی الوقت وباقی الصلوة فی غير الوقت فهی اداء والركعة عند الشافعية فی صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة فی الصلوتين المذكورتين فی الوقت وباقی الصلوة فی غير الوقت فهی اداء هذا علی ما هو الاصح الاوجه عندهم كما ذكره النووی وغيره والا ففی المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلی العصر غربت الشمس عليه فی خلال صلوته وسبقه الی هذا الناطقی ايضاً وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلی هذا فلا يكون فی العبارة تساهل كذا فی التقرير ومنه ای من الاداء الاعادة كما صرح به القاضی عضد فی شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء فی مصطلح القوم وان وقع فی عبارات بعض المتاخرين خلافه وذكر السبكی فی شرح المنهاج انه مصطلح الاكثرين وقال المحلی فی شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصرح فيه ما قال الغزالی فی المستصفی الواجب ان ادی فی وقته يسمی اداء وان ادی بعد وقته المضيق والموسع سمی قضاء وان فعل مرة علی نوع من الخلل ثم فعل ثانيا فی الوقت يسمی اعادة وقال الامام الرازی فی المحصول العبادة توصف بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادی فی وقته يسمی اداء واذا ادی بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمی قضاء وان فعل مرة علی نوع من الخلل ثم ثانيا فی وقته المضروب له يسمی اعادة وقال البيضاوی وهو اسی الواجب اداء ان فعل فی وقته المعين وقضاء ان فعل فی غيره

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوى فى المنهاج تابعا لصاحب الحاصل فى
المنهاج العبادة ان وقعت فى وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفى الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفى اوقاتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة اولا يكون ويسمى اداء و ذكر التفتازانى
فى شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اى الاداء والقضاء
والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس باداء
ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اى القاضى عضد صريحا نعم
كلام الامام الغزالى ان الاداء ما يؤدى فى وقته ربما يشعر بذلك لو لم يناقش
فى اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور
ان اولا فى تفسير الاداء مقابل لثانيا فى تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا
انتهى وتعقبه الفاضل ميرزاجان بما نصه البيضاوى فى صدده وقال و
اما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا فى تفسير الاداء مقابل
لثانيا فى تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه بين بعد ما تحقق
عند الشارح ان الاصطلاح الشائع فى لفظ الاداء ما ذكره فتامل انتهى

وهو اى الاعادة الفعل فيه اى فى وقته المقدر له شرعا ثانيا
اى مرة اخرى لخلل[له] واقع فى فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذى جزم به الامام الرازى ورجحه ابن الحاجب فى مختصره وتردد فيه
السبكى فى جمع الجوامع وفسر القاضى ابو بكر والمحلى الخلل بفوات شرط

له قوله بخلل المراد بخلل ... [illegible]

اوركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك ركن وبغير عدم صحة الشروع
لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفي الابهري في حاشية
شرح المختصر العذر ربما ينقطع به اللوم فمن صلى منفردا ثم صلى بالجماعة ثانيا كان
اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان طلب الفضيلة عذر
لا على التعريف الاول اذ لم يكن في ادائها اولا خلل ولما كان الظاهر حينئذ ان
يقع الواجب ما ادي اولا ويكون ما ادي ثانيا نفلا فلا تكون الاعادة واجبة
ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادة ليست بواجبة
بل بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل
الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون واجبا قال والاصح انه
اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا وفي المصدر ذي التاء
يجوز التانيث والتذكير واجب ذكره ابن امير الحاج في التقرير
الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين
في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر من ترك
الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى هذا يدخل
في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعده اي
بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا اي قصدا كما اذا تركه مع
تذكره او سهوا بتمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر
فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي
يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لا قضاء لانه مؤدى في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف به اي بالاداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا انتهى وعبره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء كما وقع في عبارة مشائخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب يدل لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة اي بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا فاداء والا فقضاء ولنص القاضي ابوزيد في التقويم وصدر الاسلام في شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادي في وقته سمي اداء الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى قال القاضي عضد في شرح المختصر اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر قوله تقسيم آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل يوصف المندوب



ايضا بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضى ابدا وقول اكثر
الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة لا يقتضي عدم انقسام
المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه انتهى
مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك لوقت الفعل
مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه فى جزء ما
من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا لان الجزء
الذى ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذى ظن الموت
فيه كلا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذكر الفاضل
ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك فى الموت
وهى انه لا عصيان فى التاخير يدل عليه ما فى بعض شروح المنهاج فان لم
يمت المكلف الظان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف
الظان الفعل الواجب فى وقته المقدر له شرعا فالجمهور على انه اى
على ان فعل الواجب فى وقته اداء لا قضاء لصدق حده اى حد
الاداء عليه اى على فعل الواجب فى وقته اذ حد الاداء فعل الواجب فى
وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففى اى جزء
منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حامد الغزالى
من الشافعية كما نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج وقال القاضى
ابو بكر الباقلانى من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب فى المختصر والقاضى

حسین من الفقہاء کما نص علیہ السبکی فی جمع الجوامع فعلہ بعد الجزء الذی
ظن موت نفسہ فیہ سواء کان فی وقتہ المقدر لہ شرعًا او لا قضاء لان
وقتہ ای وقت الفعل الواجب شرعًا بحسب ظنہ ای ظن المکلف
الظان موت نفسہ فی ذلک الجزء قبلہ ای قبل الجزء الذی ظن الموت
فیہ ولم یفعل فیہ انہ لہ فعلہ فی غیر وقتہ فان ظنہ سبب لتعین ما قبل ذلک الجزء وقتا لہ
شرعًا اذ الشارع جعل ظن المکلف مناط الاحکام الشرعیۃ وفعلہ فی غیر
وقتہ المقدر لہ شرعًا قضاء لا اداء قال الآمدی الاصل بقاء جمیع الوقت
وقتا للاداء کما کان ولا یلزم من جعل ظن المکلف موجبا للعصیان بالتاخیر
مخالفۃ ہذا الاصل وتضییق الوقت بمعنی انہ اذا بقی بعد ذلک الوقت کان فعل
الواجب فیہ قضاء ولہذا لا یلزم من عصیان المکلف بتاخیر الواجب الموسع
عن اول الوقت من غیر عزم عند القاضی ان یکون فعل الواجب بعد ذلک
الوقت قضاء ثم قال وہو فی غایۃ الاتجاہ ورد بالفرق بانہ لم یلزم کونہ قضاء
ہہنا لان الوقت لم یصر مضیقا بالنسبۃ الی ظنہ ہہنا بخلافہ ثمہ نعم لو کان کونہ
قضاء مبنیا علی ان العصیان ینافی الاداء لاتجہ ما ذکرہ کذا ذکر التفتازانی فی
شرح الشرح لکنہ لیس کذلک علی ما ظہر من شبہتہ کذا قال العلوی فی حاشیۃ
شرح الشرح ونرد علیہ ای علی القاضی اعتقاد المکلف انقضاء الوقت
ای انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجیئہ قبل دخولہ ای دخول
الوقت والحال انہ لم یجیء فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم یشتغل بہ فانہ
یعصی اتفاقا فاذا بان ای ظہر الخطأ ای خطأ اعتقادہ بان ظہر

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جاء وفعل المكلف المعتقد
لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ الفعل كالصلوة في الوقت المقدر له شرعاً
فهو اي الفعل المذكور اداء اتفاقاً بين الجمهور والقاضي بلا خلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطأه ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر لما مر انه
قياس خلفي اي لو كان في الفعل في الوقت المشروع اولاً مع تاخيره
عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضاً لو اعتقد انقضاء الوقت
واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى وتوضيحه انه لو صح الدليل المذكور
لكون فعل الظان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد ايضاً قضاء
فانه يجري منه كما يجري في ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد شرعاً
بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت بل
فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالي باطل فالمقدم
مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت بيّن فان
في الاول اي في ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقاً لا للاداء
ولا للقضاء وفي الثاني اي اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم وقت الاداء
لا اعتقاد عدم الوقت مطلقاً فالاول متضيق من كل وجه من الاداء والقضاء
وبعد التضيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني فانه ليس بمتضيق من
كل وجه بل هو تضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون وجه القضاء
وبعد التضيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتأمل اشارة الى ان الفرق
غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء لان القاضي

[illegible]

جعل الدوران مع الظن لتحقق العصیان فی الصورتین لانہ لو ظن الموت
فی جزء من الوقت ولم یؤد قبلہ بل اخرہ الی ما بعدہ یکون عاصیًا و لو
ظن انقضاء الوقت ثم ادی الفعل فی الوقت یکون عاصیا ایضًا اذ الوقت
بحسب ظنہ فی الصورتین قبل الوقت المؤدی فیہ وہو قد انقضی ومؤخر الفعل
الی ان ینقضی الوقت عاص فالعصیان لاینافی الاداء کما فی صورۃ اعتقاد
الانقضاء ومن اخر الفعل کالصلوۃ مع ظن السلامۃ فی الوقت الآتی فی
مات فجاءۃ ای بغتۃ فالتحقیق انہ ای من اخر لا یعصی اذ التاخیر جائز
لہ ہہنا بخلاف التاخیر مع ظن الموت فانہ غیر جائز ولا تاثیم بالجائز
اشار بلفظ التحقیق الی انہ فیہ خلافا والی ضعف قول من قال بالعصیان بدلیل
تحقق الوجوب ورد ذلک القول بوجہین احدہما ان معنی الواجب علی ما مر ما
یذم شرعًا تارکہ فی جمیع وقتہ وہنا ما ترکہ فی جمیع وقتہ باختیارہ بل ترکہ فی
بعضہ باختیارہ وفی بعض آخر بالموت الذی لم یکن باختیارہ وثانیہما انہ علی
تقدیر عدم الموت لا یعصی اتفاقا فکذا علی تقدیر الموت لان الموت لا یصح سببا
للعصیان وقد ردہ المصنف ایضًا موافقا لما ردہ القاضی عضد شارح المختصر بان
التاخیر جائز لہ الی الوقت المضیق اذ الکلام فی الواجب الموسع ولا تاثیم فی
فعل الجائز والقول بان شرط الجواز ای جواز التاخیر سلامۃ
العاقبۃ نفسہا لا العلم بہ ای بسلامۃ العاقبۃ حتی یؤدی شرط العلم
بسلامۃ العاقبۃ الی التکلیف المحال فان العلم بسلامۃ العاقبۃ ممتنع الحصول عادۃ
وما ہو کذلک فہو محال بالعادۃ وشرط المحال عادۃ تکلیف بالمحال العادی

جائز بخلاف الثانی لانہ فی الاولی ... ظن الموت فکان التاخیر غیر جائز مع ... فظن الموت ... وفی الثانی ... بان اثم ... ظن جواز التاخیر ... ای عن ... فتحقق العصیان ... لا یتم ... الی التکلیف ... اولا

وانہ عیب والعیب علی الحکیم تعالیٰ شانہ غیر جائز فیکون تکلیفا محالا فیؤدی
ہذا الشرط الی التکلیف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامۃ العاقبۃ فی الواقع فلم
یؤد الی التکلیف المحال لان سلامۃ العاقبۃ وان لم یکن اختیاریا للمکلف لکنہا
غیر ممتنعۃ الوقوع فلیس التکلیف شرطہ تکلیفا بالمحال حتی یؤدی الی التکلیف
المحال یقتضی ہذا القول التخییر بین ممکن ای جائز وہو التاخیر
حال السلامۃ و ممتنع ای محال وہو التاخیر عند عدم السلامۃ لاستحالۃ
المشروط عند عدم الشرط وھو ای التخییر بین ممکن وممتنع محال والمحال معدوم
فہو یرفع حقیقۃ التخییر فیکون واجبا معینا لا مخیرا او عدم التخییر یرفع حقیقۃ
التوسع لان الموسع مندرج تحت المخیر وکان الکلام فی الواجب الموسع
فتدبر لعلہ اشارۃ الی انہ منقوض بالواجب العمری ومنقوض بالتخییر بین الصوم
والاطعام فان یعنی ان تحقق فالاطعام ممکن وان لم یتحقق فہو ممتنع وفرق ابن الحاجب
بین ما وقتہ العمر ای الواجب الذی وقتہ تمام العمر کالحج
فیعصی بالتاخیر وان کان مع ظن السلامۃ والموت فجأۃ وبین غیرہ
ای غیر ما وقتہ العمر وہو الواجب الموسع فلا یعصی المکلف ان اخرہ عن
الوقت مع ظن السلامۃ ومات فجأۃ حیث قال فی المختصر وہذا بخلاف ما وقتہ العمر
فانہ لو اخرہ ومات عصی والا لم یتحقق الوجوب انتہی لیس بسدید لان
الوجوب مشترک بین الواجب العمری والواجب الموسع فان کان
سبب العصیان فی الاول الوجوب فینبغی ان یعصی بالثانی ایضا وعذر الفجاءۃ
فی الواجب الموسع بان الموت فجأۃ لیس بصنع منہ بل ہو مفوت للواجب ولم یدرکہ

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصي عامر في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجارة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموسع وفيه ما فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالظهر مثلا بان ترك الظهر مع
ظن السلامة والموت فجارة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق لو لم
يمت لاداه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذا ترك بسبب موت الفجارة فانه
ترك في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت فجارة قبل وقت
التضيق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ
ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته المقدر له شرعا
وههنا ترك في جميع وقته المقدر وهناك ترك في بعضه فعدم العصيان
لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور في المحصول يجوز له التاخير
فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى
بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج وقضاء
الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر اذا لم يكن توقعه
للفوائت على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر وقال السيد في حاشية شرح
المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز
تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير

مع الموت فجارة اذ لا تاثیم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فیلزم التکلیف بالمحال کما فی غیرہ وعلی تقدیر عدم الفرق لا یعصی للدلیل الدال علی جواز التاخیر فیما وقتہ لیس تمام العمر ولکن المصنف لما اختار الفرق بینہما توجہ علیہ النقض بالموسع الذی وقتہ تمام العمر فتصدی لدفعہ بان فی الموسع الذی وقتہ العمر لو جاز لہ التاخیر ابدا واذا مات لم یعص لم یتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظہر مثلا فان جواز تاخیرہ الی ان تضیق وقتہ فلا یرتفع الوجوب کذا ذکر السید قدس سرہ قال القرایا عنی اقول اذا فرض وقوع الفجارة قبل وقت التضیق فلو جاز لہ التاخیر واذا مات لم یعص لم یتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان یقال ترک الظہر فی الصورة المفروضة لیس ترکہا فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا فلم یتحقق العصیان اذ لم یترک الواجب فی جمیع وقتہ وہذا بخلاف ما وقتہ العمر اذا ترک بالفجارة لانہ ترک فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا لانہ تمام عمرہ و اعترض علیہ السید رحمہ اللہ موافقا لما ذکر فی بعض شروح المنہاج من ان الفرق المذکور لا یقدح فیما ذکرنا من الدلیل المشترک بین الصورتین غایتہ انہ یعارضہ فی ہذہ الصورة فلا یتحقق فیہا مقتضی احدہما لمقاومة کل منہما الآخر ثم قال والذی یمکن ان یقال فی توجیہہ ہو ان المعارض اعنی ارتفاع الوجوب دلیل قطعی وما ذکرتموہ ظنی فعمل بہ فیما عدا صورة المعارضة وفیہا تعین اعمال المعارضة القطعیة دونہ اقول ما ذکر من الدلیل قطعی لقطعیة مقدماتہ علی ما لا یخفی واما المعارض فلیس بتام سیما ان یکون قطعیا مفیدا للعلم وذلک لانہ لا یلزم رفع وجوبہ لانہ ما ترکہ فی جمیع الوقت المقدر لہ شرعا بحسب ظنہ اذ الوقت بحسب ظنہ

ارید من ہذا مسئلۃ اختلف فی وجوب القضاء ہل ہو بامر جدید بل غیر امر وجب الاداء بہ وعلیہ ای علی وجوب القضاء بامر جدید الاکثر ای اکثر الاصولیین کما نص علیہ ابن الہمام فی التحریر ومنہم اصحابنا العراقیون وصاحب المیزان وعامۃ الشافعیۃ والمعتزلۃ کما نص علیہ ابن امیر الحاج فی التقریر وہو مذہب الامام فی المحصول والارموی فی الحاصل وصاحب التحصیل کما نص علیہ الاسنوی ومختار ابن حاجب فی المختصر اوبما ای بامر یوجب الاداء وہو ای وجوب القضاء بامر اوجب الاداء المختار لعامۃ الحنفیۃ کالقاضی ابی زید وفخر الاسلام وشمس الائمۃ السرخسی ومتابعیہم وبہ قال بعض الشافعیۃ والحنابلۃ وعامۃ اہل الحدیث کما نص علیہ ابن امیر الحاج فی التقریر ثم ہذا الاختلاف الواقع فی ان وجوب القضاء بامر جدید او بامر سابق فی القضاء بمثل معقول ای بمثل یدرک العقل مماثلتہ للفائت کالصلوۃ للصلوۃ والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غیر معقول فانہ لایجب الا بدلیل آخر بالاتفاق کما صرح بہ البعض کشارح البدیع وصاحب الکشف وصاحب التلویح وصاحب التحریر اوفی القضاء مطلقا سواء کان بمثل معقول او بمثل غیر معقول کالفدیۃ للصوم کما ہو الظاہر من اطلاق ائمۃ الاصول کفخر الاسلام وشمس الائمۃ السرخسی و الدلیل للاکثر ان وجوب القضاء لو کان بامر اوجب الاداء فاقتضی ہذا الامر للقضاء کما یقتضی للاداء فیکون صم یوم الخمیس الذی ہو امر باداء الصوم یوم الخمیس مقتضیا لصوم یوم الجمعۃ الذی ہو قضاء عن صوم یوم الخمیس وعلم اقتضاء

۲۶۳ یوم الخمیس صوم یوم الجمعة بدیهی والا اسے وان لم یکن عدم الاقتضاء المذکور بدیهیا کان الصوم فی یوم الجمعة اداء براسه لاقضاء للاول فان الاداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعاً واذا کان کلام الشارع صم یوم الخمیس مثلا مقتضیا لصوم یوم الجمعة فکان هذا الکلام فی قوة قولنا صم اما یوم الخمیس او یوم الجمعة وهو تخییر بینهما فیدل علی کون یوم الجمعة ایضا وقتا للصوم وسواء للصوم فی یوم الخمیس لان النص کما یدل علی یوم الخمیس یدل علی صوم یوم الجمعة فلا یعصی المکلف بترک الصوم یوم الخمیس کما لا یعصی بترک الصوم یوم الجمعة وهذا باطل فوجوب القضاء بامر لوجوب الاداء ایضا باطل وهذا الدلیل للاکثر انما یتم لو کان عامة الحنفیة ادعوا الانتظام لفظا ای انتظام وجوب القضاء فی لفظ یوجب الاداء بان اللفظ الذی یدل علی القضاء بالمطابقة او التضمن وهو ای ادعاء الانتظام لفظا بعید من عامة الحنفیة کیف ولا یلیق بحال احاد من الناس فما ظنک باصحاب الایدی الطویلة فی العلوم ولو کان الدعوے هذا لما احتاجوا فی ایجاب القضاء الی دلیل زائد وحکموا بوجوب قضاء کل واجب کالجمعة والعید وتکبیرات التشریق ولعل مقصودهم اے مقصود عامة الحنفیة من القول بوجوب القضاء بما یوجب الاداء مطالبة شئ تتضمن مطالبة مثله ای مثل ذلک الشئ عند فوته ای فوت ذلک الشئ فایجاب الاول ای الاداء بنص موجب ایجاب الثانی ای القضاء بذلک النص لا بنص مبتدأ فان ایجاب الاول یدل علی ان ذمة المکلف مشغولة بما اوجب علیه فلا بد من

ای مورد اداره ... نیست
و انتظام ادا ...
...

[illegible]

تفریغ الذمة والتفریغ اما باتیان ما اوجب او باتیان مثل ما اوجب عند فوت ما
اوجب نعم معرفات القضاء ای الاشیاء التی یعرف بہا القضاء بمثل
معقول او قیاس ای غیر معقول یجوز ان تکون تلک المعرفات غیرہ
ای غیر ما یوجب الاداء نصا کان ذلک الغیر او قیاسا غیر النص فلا
یرد انہ اذا وجب القضاء بما یوجب الاداء فما الحاجة الی النصوص الواردة فی
القضاء لان النصوص الواردة فی القضاء معرفات للقضاء یحتاج الیہا لمعرفة
المثل لا موجبات لہ لکن الکلام فی ہذا المقام فی اصل سبب الوجوب
ای فی نفس سبب وجوب القضاء وموجبہ بل ہو امر الاداء الموجب لہ لا امر آخر
غیر امر الاداء فافہم فانہ دقیق وما یجاب بہ عن دلیل الاکثر فی المشہور
علی ما ذکرہ ابن الہمام وغیرہ ان مقتضاہ ای مقتضی صم یوم الخمیس امران
الاول الصوم فان المقید یتضمن المطلق والثانی کونہ ای کون الصوم فی یوم الخمیس
فاذا عجز المکلف عن الثانی ای کون الصوم فی یوم الخمیس لفواتہ ای لفوات
الصوم یوم الخمیس بقی اقتضائہ ای اقتضاء صم یوم الخمیس الصوم مطلقا سواء کان فی الجمعة
او غیرہا فلا نسلم بداہة عدم اقتضاء صم یوم الخمیس صوم یوم الجمعة بل الاقتضاء بین
ولا یلزم کون صوم یوم الجمعة اداء لان وقتہ ما ہو مستفاد من القید وہو قد فات ففعلہ
فی غیر وقتہ وہو المعنی من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم یوم الخمیس اولا بالذات
والصوم یوم الجمعة ثانیا وبالعرض عند فوات الصوم یوم الخمیس فلا یکون الصومان
مساویین فقی غایة السقوط لانا لا نسلم ان مقتضی صم یوم الخمیس امران
بل مقتضاہ الصوم فی یوم الخمیس فقط اذ لا وجوب للصوم فی صم یوم

الخميس الا بالقيد اى بكونه فى يوم الخميس لا مطلقا وهذا اى كون
الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اى قبل القيد وهو يوم الاربعاء مثلاً
ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان فى ضمن
هذا المقيد او لا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اى فى ضمن هذا المقيد و
فى شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اى مسئلة ان وجوب
القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما يتعددان وجودا فى الخارج بان وجود المطلق فى
الخارج غير وجود القيد فيه او يتحدان اى المطلق والقيد وجودا فيه اى
فى الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد
هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ وما صدقا عليه وهو
شئ واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو بنظر الى ان التركيب من الجنس
والفصل وتمايزهما فى العقل او فى الخارج انتهى اى لا خفاء فى انا اذا تعقلنا
صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين يعنى الصوم وخصوص يوم
الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هو هذان الامران او شئ واحد يصدقان
عليه ويعبر عنه باللفظ المركب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه
فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا
انتفى احدهما يعنى الخاص بقى الآخر يعنى المطلق فثبت بالامر الاول ومن
ذهب الى الثانى جعل القضاء بامر جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد
فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو ان المطلق والقيد

بحسب الوجود شیئان او شیئ واحد یصدق علیہ المعنیان ناظرا الی الاختلاف فی اصل آخر وہو ان ترکب الماہیۃ من الجنس والفصل وتمائزہما ہل ہو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاول کان المطلق والمقید شیئین لانہما بمنزلۃ الجنس والفصل وان قلنا بالثانی وہو الحق کان بحسب الوجود شیئا واحدا کذا فی شرح الشرح فی توجیہ کلام شارح المختصر وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول الاوضح ان یقال ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی ان المطلق لیس الا المقید لان المطلق فی الامر لیس الا الموجود فی الخارج وہو المقید سواء قلنا بوجود الطبیعۃ لابشرط شیئ وہو المطلق ام لا لکن النزاع فی ان ذلک المقید ہل ہو فی الخارج شیئان کما فی اللفظ والعقل ام شیئ واحد یعبر عنہ بالمرکب ای باللفظ المرکب وبالمفہوم المرکب الذی کان مدلولا علیہ لذلک اللفظ المرکب وہو مایصدق علیہ المطلق والمقید ونبہ بالتعبیر عن المقید بلفظ ماصدقا علیہ ثانیا علی ان فی ہذا الشق وہو ان لایکون المطلق والمقید شیئین فی الخارج لابد ان یصدق المطلق والمقید علی ہذا الشیئ الواحد لعدم التمایز بین الکل والجزء وکذا بین الجزء والجزء الآخر انما التمایز بینہما فی العقل فیصح الحمل نظرا الی الاتحاد الخارجی ولما لم یکن المطلق والمقید عین الجنس والفصل اذ لایحصل من الصلوۃ ومن تقیید ہا بالوقت المعین نوع حقیقی لہ وحدۃ حقیقیۃ بل لیس ہذا الا ترکیبا اعتباریا نبہ علی ذلک بقولہ ویظہر ذلک اشارۃ الی انہ نظر لہ فان قلت ماصدق علیہ الذی یوجد فی الخارج لیس مرکبا فی العقل من ہذین المفہومین کیف

ولو کان کذلک کان ترکیبا حقیقیا لانطباقه علی موجود خارجی قلت کما ان الجسم
موجود فی الخارج کذلک الجسم الابیض و ذلک مما لا شک فیه و ذلک لا یقتضی
کون الترکیب منهما حقیقیا کما فی هذا المثال اقول الاظهر فی توجیه الخلاف ان
المطلق فی العبادة الموقتة هی تلک العبادة والوقت قید له خارج عنه لکنه
یحتمل ان یکون مشروطا به حتی لا یصح شرعا بدونه اذ لا یجعله الشارع شرطا فی
صحتها نفسها بل فی کمالها فاذا فات قید یبقی اصل وجوبها مع نقص فیه وحینئذ لا
تکون المسألة مبنیة علی الخلاف الذی ذکره اذ فیه بعد اما اولا فلان بناء
العرف واللغة علی تدقیقات الفلاسفة لیس علی ما ینبغی واما ثانیا فلانه علی
ما ذکره کان الحق هو ان القضاء کان واجبا بامر جدید اذ قد تقرر فی الحکمة
ان لا تمایز بین الجنس والفصل فی الخارج والا لم یصح الحمل علی ما قرره
فی المواقف وحینئذ للقائل بانه لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول
لیس کلامی مبنیا علی هذا حتی یندفع بما تقرر فی الحکمة بل بما قررنا ولا یخفی
ان ذلک الاحتمال محمل صحیح اظهر مما ذکره ویحتمل ان یکون مبنیا علی ما قررنا
فلا یحسن الجزم بالاول انتهی اقول ردا علی من ذهب الی وجوب
القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والقید القید ههنا ای
فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وهو یوم الخمیس واتحاد مقولة متی
ای الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا ان صح کما ذهب الیه
الفلاسفة فلا یلزم من انتفاء قید منها ای من مقولة متی انتفاءه
ای انتفاء المظروف الذی هو معروض المقولة اتفاقا الیس زید

الموجود في امس هو الموجود في الآن وفرد متى قد تبدل وما تبدل زيد
فاتحاد الظرف مع المظروف لا يدل على ان الظرف لو انتفى انتفى المظروف
فيلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فليس
ابتناء المسئلة على الاتحاد والتعدد فتامل لعله اشارة الى انا سلمنا انه لا يلزم
انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لكن لا نسلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المظروف
عند بطلان ايجاب الظرف فان الايجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد
لا تعدد فيه فبطلان ايجاب الظرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج في
القضاء الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاتحاد البتة ونوقض مختار الحنفية
وهو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف رمضان يعني
من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه اي لم يتفق له
ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاؤه اي
قضاء هذا الاعتكاف المنذور بصوم جديد سوى رمضان آخر حيث لا يصح
قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجبه النذر اي لم يوجب
نذر الاعتكاف الذي سبب لاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا
للصوم الجديد لكان موجبا للاداء ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء بالصوم
الجديد لما صح اداء هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالي باطل فالمقدم مثله
فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والجواب عن هذا النقض
ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اي للصوم الجديد ولا نسلم
ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اي الصوم الجديد شرطه اي

شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم رواه الدارقطني والبيهقي والنذر موجب للاعتكاف وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط فايجاب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر اثره اى اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد لمانع عن الظهور وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا فى رمضان و فيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادى الاعتكاف فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود الذى هو الشرط الى غير المقصود وهو لاحق فلذا جاز ايفاء هذا النذر بهذا الصوم التبعى فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اثره اى اثر نذر الاعتكاف فى ايجاب الصوم الجديد ولهذا اى ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع لا يقضى النذر المذكور فى رمضان اخر ولا فى واجب اخر لان الصوم غير مقصود للاعتكاف فيهما سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم فى رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف فى قضاء صوم رمضان الاول اذا الخلف الذى هو قضاء رمضان فى حكم الاصل الذى هو رمضان الاول فلما كان الاعتكاف صحيحا فى رمضان الاول صح فى قضائه بصومه هذا اى خذ هذا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا ما يتوقف عليه الشئ وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر به اذا كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما فى قوله تعالى واذا نودى

ف: مقدمة الواجب المطلق ... عين واجب ... اذا كان تعليقه ... بالصلاة ... الالات ... الواجب

للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قيد ايجاب السعى الى ذكر الله تعالى
اى صلوة الجمعة وخطبتها بالنداء اذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اى
بالنسبة الى ما لم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما فى قوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اقامة الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة
الى الوضوء لعدم تقييدها به فى الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى الوقت
الذى قيدت به فى الامر بها فالواجب المطلق ما لم يقيد ايجابه بما يتوقف عليه
لا ما لم يقيد ايجابه بشئ اصلاً فان ايجاب كل فعل مقيد تقديرًا بوجود محله والقدرة
الممكنة فيه الى غير ذلك كذا قال الابهرى فى حاشية شرح المختصر وذكر
التفتازانى فى شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب فى كل وقت
وعلى كل حال فنوقض بالصلوة فزيد فى كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة
الحائض فزيد الا لمانع وهذا لا يشمل غير الموقتات كالنذور الموقتة والايمان المطلقة
ولا مثل الحج والزكوة من الموقتات فى ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط
والمقدمات واشار المحقق الى ان المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة الى تلك
المقدمة حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب والى تعيينه
وافرازه مطلق فيجب انتهى قال الامام فى المحصول الواجب المطلق هو ما
يجب على كل مكلف فى كل حال ويلزم منه ان لا يوجد واجب مطلق اصلاً
اذ ما من واجب يجب فى كل حال حتى فى حال الحيض وقيل ما يجب على
كل مكلف فى كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوى فى حاشية شرح الشرح
وذكر السيد الشريف فى حاشية شرح المختصر الواجب المطلق ما لا يتوقف

وجوبه على مقدمته موجودة من حيث هو كذلك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون
واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة
بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة
واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران
اضافيان ولابد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الداخلة تحت
المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء في مباحث الجنس انتهى واتفق
العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا
يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في الآية المذكورة ايجاب النداء لها
وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق هل هي واجبة ام لا فالمختار انها
واجبة مطلقا اي سواء كان سببا مقتضيا لوجود المسبب
او شرطا اي لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتي الفعل الواجب
بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اي بجعل الشارع اياه شرطا للفعل
الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا اي
بجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان العقل
يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة او عادة
اي بجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من الراس بغسل الوجه
فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا لغسل الوجه في الوضوء
اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء من الراس وان
امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس وهذا بدون

نص السبب قول الاکثرین علے ماذکرہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی
عضد فی شرحہ وابن الہمام فی التحریر والتاج السبکی فی جمع الجوامع وھو
الاصح عندالامام واتباعہ والامدی نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج
وقال السید فی حاشیۃ شرح المختصر یمکن ادراج الاسباب فی عبارۃ
المتن فی صدر المسئلۃ فان قولہ وغیر شرط یتناولہا باطلاقہ انتہی وقیل
مقدمۃ الواجب المطلق واجبۃ فی السبب فقط دون الشرط ای انکانت
المقدمۃ سببا لاشرطا وہذا المذہب لم یذکرہ ابن الحاجب قال العلامۃ قطب الدین
الشیرازی فی شرح المختصر ہذا مذہب الواقفۃ وقیل مقدمۃ الواجب المطلق
واجبۃ فی الشرط الشرعی فقط دون الشرط العقلی والعادی والسبب وھو
مختار صاحب البدیع من الحنفیۃ ومختار امام الحرمین من الشافعیۃ ومختار ابن
الحاجب من المالکیۃ فیما عدا السبب وقیل لاوجوب مطلقا سواء
کانت المقدمۃ سببا اوشرطا قال الاسنوی فی شرح المنہاج لاذکر لہذا فی
کلام الامدی ولاکلام الامام واتباعہ نعم حکاہ ابن الحاجب فی المختصر الکبیر و
انکان کلامہ فی الصغیر فی اثناء الاستدلال یقتضی ان ایجاب السبب مجمع
علیہ واقرہ القاضی عضد فی شرح المختصر والسید فی حاشیتہ وذکر التفتازانی
فی شرح الشرح ثم لاخلاف فی ایجاب الاسباب کالامر بالقتل امر بضرب السیف
مثلاً والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف فی غیرہ انتہی وذکر الابہری
فی حاشیۃ شرح المختصر وقال بعضہم انکان سببا للواجب فالامر بالواجب
یتضمن ایجابہ وانکان شرطا فلا وہذا المذہب لم یذکرہ المصنف یعنی ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا یتضمن اقتضاء مایتوقف علیہ سواء کان سببا او شرطاً شرعیا او عقلیا او عادیا وقیل مقدمۃ الواجب ان کان سببا لاخلاف فی وجوبہا یردہ ما قالہ المصنف وما قال صاحب المنہاج وجوب الشیٔ مطلقا یوجب وجوب مالایتم الا بہ وکان مقدورا وقیل موجب السبب دون الشرط وقیل لافیہما انتہے وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر فی بعض شروح المنہاج الخلاف قد وقع فی السبب ایضاً وکلام المنہاج صریح فی ذلک حیث قال وجوب الشیٔ مطلقا یوجب وجوب مالایتم الا بہ وکان مقدورا وقیل یوجب السبب دون الشرط وقیل لافیہما والقول الثانی مما اختارہ المرتضے الشریف رحمہ اللہ ولم یذکرہ المصنف ووجہہ ان حصول المسبب واجب عند حصول سببہ بخلاف المشروط بالقیاس الی شرطہ فالسبب اشد تعلقا کانہ ارید بالسبب العلۃ التامۃ لا المقتضی فی الجملۃ والفرق ضعیف لاستوائہما فی امتناع تحقق الواجب بدونہما وہو مناط الوجوب فی السبب ولادخل فیہ لاستلزام تحققہ تحقق المسبب والقول الثالث لاتابی عنہ عبارۃ المتن بل ینبغی حمل قولہ لافیہما علی نفی الوجوب فی الشرط الشرعی وغیرہ مطلقا سواء کان سببا ام لا کما ہو الظاہر حتی لایکون مذہبا آخر لم یکن مذکورا فی الکتب المشہورۃ فہوای التفتازانی رحمہ اللہ مع غفلتہ عن کلام المنہاج غفل عن عبارۃ الکتاب ایضاً انتہی والدلیل لنا ای للقائلین بوجوب المقدمۃ مطلقا ان التکلیف بہ ای بالواجب بدون تکلیف المقدمۃ یؤدی الی التکلیف بالمحال لان المقدمۃ

لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال
باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف
عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع
ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند
عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الآمدي و
صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه
وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام وضعف اعتراضهم

الاترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام

٥٧
بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل ان
اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان بالتكليف بالواجب
او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب بدون
تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف
بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب
يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تأديته الى التكليف بالمحال اذ يجوز ان
يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي بغير التكليف بالواجب
كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما من الواجبات وليس
وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير
دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام في وجوب
٥٨
المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

مقدمۃ لہ لا بالنظر الی غیرہ حاصلہ اذا کان شئی ما واجبا و لہ مقدمۃ و فرض
ان لا دلیل ہناک علی وجوب المقدمۃ فہل یستلزم وجوب ذلک الشئی
الواجب وجوب المقدمۃ ام لا فظاہر انہ یستلزم وجوب المقدمۃ والا یلزم التکلیف
بالمحال لانہ قطع النظر عن وجوبہا بدلیل آخر بل فرض عدم دلیل آخر
ان قلت کیف تجب المقدمۃ وہی وغیر مامورۃ و لو کانت واجبۃ لکانت
مامورۃ لان الوجوب یثبت بالامر وہہنا لا یلزم الامر صریحا
قلت لا نزاع فی ذلک ای الامر صریحا بان نقول المقدمۃ
واجبۃ بامر صریح بل المراد من ان المقدمۃ واجبۃ بوجوب الواجب
انہ ای ان وجوب الواجب یستتبعہ ای یستتبع وجوب المقدمۃ فہی
واجبۃ بوجوب الواجب ومامورۃ بامر الواجب و بالجملۃ النزاع فی الوجوب الاستتباعی
للمقدمۃ لا فی الوجوب الصریح لہا ولا یلزم الامر صریحا للوجوب الاستتباعی
وھو ای المراد المذکور معنی قولہم ایجاب المشروط ایجاب الشرط
وھذا ای لاتحاد الایجاب لا یلزم بترک الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصیۃ واحدۃ بالنظر الی ترک الواجب الاصل بالذات لا المعاصی
الکثیرۃ بالنظر الی ترک الاسباب والشرائط بل معصیۃ الواجب الاصل
منسوبۃ الیہا بالعرض قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم فی شرح
ہذا الکتاب والظاہر ان المنکرین لا ینکرون ہذا بل انما انکروا الوجوب صریحا
فالنزاع لفظی وان انکروا ہذا المعنی فقد ظہر فسادہ انتہی وقال الفاضل میرزاجان
فی حاشیۃ شرح المختصر فاعلم انہ لکان النزاع فی ان الامر بالشئی

بل ہو الامر بمقدمتہ بمعنے ان الخطاب یتعلق بہ وکان الوجوب المتعلق بالمقدمۃ مقصودا من الخطاب المتعلق بذلک الواجب وہو المستفاد من کلام المصنف ای ابن الحاجب فی الدلائل التی ذکرہا فی ان غیر الشرط لا یجب وکذا من جواب دلائل الجمہور حیث قال ان اردت بہ انہ لا بد منہ فمسلم لکنہ غیر محل النزاع وان اردت بہ انہ مامور بہ شرعا فہو ممنوع وہو المدعی فاین دلیلہ انتہی فالحق ان مقدمۃ الواجب فی غیر الشرط الشرعی لا یجب کما اختارہ المصنف واما الشرط الشرعی فیمکن ان یقال ان جعل الواجب مشروطا بہ وجعلہ واجبا بمنزلۃ الخطاب المتعلق لوجوبہ وان کان النزاع فی الاعم من ذلک فالحق مع الجمہور ان مقدمۃ الواجب فی الواجب المطلق واجب مطلقا والظاہر ان النزاع فی ذلک المعنی الاعم لان غرض المجتہد انما یتعلق بکون مقدمۃ الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق بہ الخطاب اصالۃ ام لا اذ مقصودہ استنباط حکم الوجوب مطلقا انتہی والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما یتوقف علیہ الواجب من المقدمۃ لزم تعقل الشخص الآمر الموجب لہ ای لما یتوقف علیہ الواجب من المقدمۃ اذ لو لم یلزم التعقل لادی الی الامر بشئ وایجابہ مع عدم شعور الآمر بہ الموجب لہ وہو بدیہی الاستحالۃ واللازم اعنی لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب لہ باطل لانا نقطع بجواز ایجاب الفعل مع الذہول والغفلۃ عن مقدماتہ قلنا فی رد ہذا الدلیل لزوم تعقل الموجب للشئ لوجوبہ ممنوع وانما یلزم تعقل الموجب للشئ لو کان وجوبہ اصالۃ وبالامر صریحا ووجوب المقدمۃ لیس اصالۃ وبالامر صریحا بل تبعا من غیر الامر صریحا

وهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر على الاستدلال
بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على الاول منع
الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه العلوي في حاشية
شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما يجب بالاصالة
لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر بقوله قد مر ان الوجوب
مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب الطلب لشيء من غير
شعور المخاطب به بيّن البطلان فلا يرد على هذا ما اورده الشارح العلامة من
ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان الملازمة
ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشيء غير مشعور به محال بالبداهة
انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر من ههنا اي من عدم لزوم تعقل الموجب
له وانتفاء وجوبه صريحا بل استتباعا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه اي بنفس
ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل والتعقل غير لازم ههنا
و لا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون مقصودا بالذات و
هو ما تعلق به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع على المسئلة القائلة مقدمة
الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون مندرجا تحت اصل
كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والاصحاب المنهاج جعله تنبيها
وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور قبله بطريق
الاجمال ومن التقسيم اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة الفرع الاول

لا مع تعقله [illegible] وجوب النية [illegible]

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة رآها وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته للبيتوتة ودخلت معها اجنبية ايضا والوكيل قدمات ولم يعلم
الزوج ايتهما زوجته فحينئذ حرمتا اي حرمت المنكوحة والاجنبية معا ولا يحل
له وطي واحدة منهما لان الوطي باحدهما يوجب احتمال الارتكاب بالحرام وهو وطي
الاجنبية والكف للنفس عن الحرام واجب فقط اي الكف عن الحرام في هذه الصورة
لا يكون الا بالكف للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية جميعا للاشتباه
ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة
للواجب وهو الكف عن الحرام ومقدمة الواجب واجبة فحرمتا ق الفرع الثاني
لو قال احد مخاطبا لزوجتيه احديكما من غير تعيين طالق حرمتا اي
حرمت الزوجتان ولا يجوز الوطي بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم
وطيها يقينا من غير شبهة فيه اي في تحريمها اذ الوطي بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيهما اجتناب عن الحرام بلا
شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام والاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطيهما
لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق
واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال
حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر مثله في المنتخب
ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم
يذكر ترجيحا بل نقل الاحتمالين على السواء ق قال في فرع آخر

للمسئلة بانه اذا كانت مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخلة فی المغیا
ليعلم وجود المغیا اذ علم وجود المغیا موقوف علی دخول الغاية
كالمرافق فانها غاية لغسل الايدی لايتيسر فی العادة علم وجود غسل الايدی
من حيث انه مغیا بدون دخولها فی الغسل فدخول الغاية من مقدمات المغیا
فاذا كان المغیا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا
بحر العلوم وعموم التوقف فی الغايات كلها محل تامل بل انما يصح فی البعض التی
هی مقدمات للمغیا انتهى وفی المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء من الغاية
فی حكم المغیا ليعلم استيعاب حكمه لاجزاءه يقينا كما انه يجب غسل بعض
الراس ولو قليلا فی غسل الوجه وامساك جزء من الليل فی الصوم انتهى

مسئلة وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يعنی اذا وجب الشئ
يفهم فی ضمن وجوبه ان ضد هذا الشئ حرام وهو قول القاضی ابی بكر الباقلانی
آخرا وعليه عبد الجبار وابو الحسين البصری من المعتزلة والامام الرازی والآمدی
نص عليه السبكی فی جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب الشافعية
ذكره الاسنوی فی شرح المنهاج وقيل يقتضی كراهة ضده وهو قول
فخر الاسلام والقاضی ابی زيد وشمس الائمة السرخسی وصدر الاسلام واتباعهم
من المتاخرين كذا فی التحرير والتقرير وقيل وجوب الشئ الذی هو الامر
بالشئ نفس النهی عن ضده وهو قول القاضی ابی بكر الباقلانی ومتابعيه
اولا ثم قالوا ثانيا ان الامر بالشئ يتضمن النهی عن ضده كذا فی مختصر ابن الحاجب
وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعری ذكره السبكی فی جمع الجوامع وتابعه

ابن امیر الحاج فی التقریر حیث قال وہو معزو الی ابی الحسن الاشعری و
متابعیہ انتہی فمنہم ای من القائلین بان الامر بالشئ نفس النہی عن ضدہ
علی الوجہین منہم من عمم ہذا القول فی امر الوجوب وامر الندب
فجعلہما ای امر الوجوب وامر الندب نہیا عن الضد تحریمیا فی امر الواجب
و تنزیہا فی امر الندب و منہم من خصص ہذا القول بامر الوجوب
فجعلہ نہیا عن الضد تحریمیا دون امر الندب وقیل لیس الامر بالشئ نہیا
عن ضدہ ولا متضمنا للنہی عن ضدہ عقلا وعلیہ ای علی ہذا القول
المعتزلۃ نقلہ صاحب المنہاج والارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلۃ والامام
فی المحصول والمنتخب عن جمہور المعتزلۃ وعامۃ الشافعیۃ منہم امام الحرمین
والبو حامد الغزالی ثم الاقوال فی النہی کذلک کالاقوال فی الامر فقیل حرمۃ
الشئ بالنہی تتضمن وجوب ضدہ وقیل تقتضی کون الضد سنۃ موکدۃ وقیل
النہی عن الشئ ہو نفس الامر بالضد وقیل لیس النہی امرا بالضد ولا متضمنا لہ عقلا
الا ان الامر نہی عن جمیع الاضداد ان کان لہ اضداد وان کان لہ
ضد واحد فالامر نہی عنہ فالامر بالقیام نہی عن القعود والاضطجاع والسجود
وغیرہا والامر بالایمان نہی عن الکفر وہذا ہو المنسوب الی العامۃ من الشافعیۃ
والحنفیۃ والمحدثین وقیل نہی عن واحد غیر معین وہو بعید کذا فی التحریر بخلاف
النہی فانہ امر بالضد اذا کان لہ ضد واحد وان کان لہ اضداد فہو امر بواحد منہا غیر معین وعلیہ العامۃ من الحنفیۃ و
الشافعیۃ والمحدثین وقیل امر بجمیع اضدادہ وعلیہ بعض الحنفیۃ والمحدثین نص
علی ذلک کلہ ابن امیر الحاج فی التقریر وقیل[له] فی النہی لا کذلک

له قوله وقیل لا ای قالوا ان الامر [illegible]

اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالضد كما اشار
اليه السبكى فى جمع الجوامع او تتضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى ومتابعوه عليه
فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشئ نفس الامر بضده
وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم
مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اى وان لم تكن
مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان الانفكاك
اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا ولا يكون
الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو انفكاك اللوازم
عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى هو الملزوم
ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع عن الضد
الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدل
به على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اى
فيما يقال فى النهى شئ وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال فضلا عن

قوله وهو انفكاك [illegible] او اى الاشتغال بضده من لوازم [illegible] الى آخر [illegible]
قوله [illegible] الى آخر [illegible] الكف عن [illegible] على الاشتغال [illegible] عن [illegible] ايجاد [illegible] يكون [illegible] يكون [illegible] بان الكف [illegible] فيكون [illegible] عن محل النزاع [illegible]

الاشتغال والخطاب فی الامر والنہی واحد بالذات والتفاوت
بالاصالة والتبعية فالخطاب فی الامر بالاصالة للوجوب وبالتبعية
للحرمة والخطاب فی النہی بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب كما فی ايجاب
المقدمة ای مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب فان الخطاب
فی ايجاب الواجب بالاصالة وفی ايجاب المقدمة بالتبعية كما عرفت سابقا
ومن ههنا ای من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية فی الخطاب
قيل وجوب الشئ يقتضی كراهة ضده وحرمة الشئ يقتضی كون
الضد سنة مؤكدة فان الخطاب بالضد فی خطاب الشئ خطاب ضمنی
وخطاب الضمن انزل وادون مرتبة من خطاب الصريح كذلك الثابت
بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان الخطاب
الصريح بالامتناع عن الضد موجودا اثبتت حرمة الضد ولما لم يوجد الخطاب
الصريح بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمنی فقط فثبتت كراهة الضد
التی ہی ادون من الحرمة لكن يلزم من القول بان وجوب الشئ
يقتضی كراهة ضده اطلاق المكروه علی الممتنع والحرام اذ ضد الواجب
مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد الواجب حرام وقد قيل
بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه علی الحرام والممتنع مع ان المكروه والحرام
نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين علی الآخر باطل ا نقلت
اذا كان الامر نہيا عن جميع الاضداد والنہی امرا باحد الاضداد فالامر
بالشئ كالقيام نہی عن ضد كالقعود وضد كالاضطجاع عينا علی

سبیل التعیین لا علی سبیل التخییر والنہی عن الضد کالقعود یستلزم الامر بالضد الاخر کالاضطجاع تخییرا فہذا الضد کالاضطجاع منہی عنہ عینا ومامور بہ تخییرا فاجتمع الوجوب والحرمۃ فی شیٔ واحد فکان جائزا وممتنعا ھذا خلف ای باطل قلت لانسلم بطلان کون الشیٔ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامکان بالنظر الی شیٔ لاینافی الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الی شیٔ اخر وہہنا امکان الاضطجاع بالنظر الی النہی عن القعود وامتناع الاضطجاع اما بالذات لکونہ منہیا عنہ لذاتہ اوبالنظر الی الامر بالقیام لایقال یلزم علی الاول ای علی ان وجوب الشیٔ یتضمن حرمۃ ضدہ حرمۃ الواجبات فان من الواجبات ماہو ضد لواجب آخر کحرمۃ الصلوۃ من حیث انہا ای الصلوۃ ضد الحج وبالعکس ای حرمۃ الحج من حیث ان الحج ضد الصلوۃ اذ وجوب الحج یتضمن حرمۃ ضد الحج وہو الصلوۃ ووجوب الصلوۃ یتضمن حرمۃ ضد الصلوۃ وہو الحج ویلزم علی الثانی ای علی ان حرمۃ الشیٔ یتضمن وجوب ضدہ وجوب المحرمات فان من المحرمات ماہو ضد لمحرم آخر ولو تخییرا کوجوب الزنا فانہ ضد للواطۃ لانہ ای الزنا ترک اللواطۃ وترک الشیٔ ضد لہ وبالعکس ای وجوب اللواطۃ فانہا ضد الزنا لان اللواطۃ ترک الزنا اذ حرمۃ اللواطۃ یتضمن وجوب الزنا وحرمۃ الزنا یتضمن وجوب اللواطۃ لانا نقول فی جواب مایلزم علی الاول من حرمۃ الواجبات

الامر بالشئ لا يقتضى الاستيعاب اى استيعاب المامور به للاوقات
كلها بل اتيان المامور به فى بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشئ نهيا
عن الاضداد انما بل يكون نهيا عن ضده فى وقت كونه مامورا به فيمكن
فعل ضده الواجب فى وقت آخر غير وقت حرمته فاللازم على هذا
هو حرمة الصلوة فى وقت الحج وحرمة الحج فى وقت الصلوة وذلك
واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من
قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزاجان
فى حاشية شرح المختصر وتعقبه المصنف فى الحاشية بان الدليل لا يختص بالافعال
بل يجرى فى الادراكات ايضا ومن ههنا اى من اجل عدم اقتضاء
الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب فى وقت آخر غير وقت حرمته
قيل فى اصول البزدوى ان الشرط فى ان وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب حرمة
الضد اذ يجوز تركه وقال اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم والاوضح انه لا حاجة
الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع فى جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال
بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب انتهى لكن يلزم
على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان وقته العمر
لكان الصلوة حراما فى العمر لانه سلم فى الجواب حرمة ضد الواجب فى وقت
الواجب الا ان يقال فى جواب هذا اللزوم ذلك اى العمر وقته

ای وقت الحج نظراً الیہ ای الے الحج من حیث ھو ھو ای من حیث نفس الحج مع قطع النظر عن کونہ ضداً للصلوٰۃ وان لم یکن العمر وقتاً للحج نظراً الی الحج من حیث ان الحج ضد للصلوٰۃ فالوقت الذی تؤدی فیہ الصلوٰۃ وقت للحج بالنظر الے نفس الحج وان لم یکن وقتالہ بالنظر الے صفتہ وہے کونہ ضداً للصلوٰۃ و لانا نقول فی الجواب عما یلزم علے الثانی من وجوب المحرمات التعیین ای تعیین ضد الشیٔ الحرام الذے ہو اللواطۃ مثلاً کالزنا للحرمۃ مع ان حقہ کان وجوبہ تخییراً له لدلیل ای لاجل دلیل اصلے لاتبعی اخرجہ الحل کالزنا من قبول التخییر فے الوجوب تبعاً فلا یلزم وجوب الزنا تخییر الحرمۃ اللواطۃ و مآل الجواب تخصیص المسئلۃ بما لم یدل الدلیل الاصلے علی حرمۃ ضدہ او اضدادہ فانہ اذا دل فلا تستلزم الحرمۃ وجوب الضد و لاصحاب سائر المذاہب الاخر التی مر ذکرہا من اقتضاء الوجوب کراہۃ الضد وغیرہ وجوہ ضعیفۃ فے الاستدلال مذکورۃ فی المبسوطات من الکتب مع ما علیہا اے علی الوجوہ المذکورۃ من الایرادات فارجع الیہا اے الی المبسوطات مسئلۃ اذا نسخ الوجوب بقی الجواز وھو قول الامام واتباعہ والجمہور نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج و ہو الاصح قالہ السبکی فے جمع الجوامع خلافاً للغزالی من الشافعیۃ حیث جزم بعدم بقاء الجواز فے المستصفے و علیہ الحنفیۃ حیث قالوا ان ذلک المشروع قد نسخ والجواز ان ثبت فبدلیل آخر فان لم یوجد دلیل آخر فہو علے الحرمۃ و انما قال الجمہور ببقاء الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

له [illegible]

ماہیۃ الوجوب لان الوجوب عبارۃ عن جواز الفعل مع حرمۃ الترک فمفہوم الوجوب امران جواز الفعل و
حرمۃ الترک یعنی عدم جواز الترک فی الناسخ للوجوب لا ینافیہ ای لا ینافی
الجواز اذ الوجوب یرتفع بارتفاع حرمۃ الترک ولا شک فی ارتفاع المرکب
بارتفاع احد جزئیہ فیبقی الجواز علی ما کان قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا سلمنا ان الوجوب یتضمن الجواز للاعم لکن لا نسلم ان الناسخ لا ینافی
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز کتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمۃ الترک فصل لہ ولا شک فی ان الناسخ ینافی الفصل الذی ہو حرمۃ
الترک اذ ہذا الفصل یرتفع بسبب الناسخ فینافی الجنس الذی ہو الجواز ایضاً
اذ الجنس یتقوم بالفصل فیرتفع الجنس بارتفاعہ ای بارتفاع
الفصل الذی ارتفع بسبب الناسخ حاصلہ اثبات المنافاۃ بین الجواز وناسخ
الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمۃ الترک فصل لہ وکل فصل فہو علۃ لوجود
الحصۃ التی فیہ من الجنس کما نص علیہ ابن سینا لانہ یستحیل وجود جنس مجرد عن
الفصول کالحیوانیۃ مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمکروہ والمباح و
العلۃ فی وجودہ فی الواجب ہو فصل الواجب وہو حرمۃ الترک فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول یزول بزوال علتہ قلنا فی جواب ما قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا لا نسلم ان الجنس یرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم یتقوم ذلک
الجنس بفصل آخر سوی ہذا الفصل وہہنا یتقوم الجنس الذی ہو جواز
الفعل بفصل آخر سوی حرمۃ الترک وہو ای الفصل الآخر عدم
الحرج علی الترک ... الفصل

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجمادية
اعني عدم النمو فيبقى الجسم جمادا فتدبر فانه دقيق ولما فهم مما سبق
كون الجواز جنسا للوجوب صادقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان المحل
محل اشتباه المنافاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجواز ليرتفع اشتباه المنافاة
فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح وهو ما يستوي فيه
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الامكان المبحوث عنه في
الحكمة وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا اي بحسب
حكم الشارع او عقلا اي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح اذ
المتبادر في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا
والافعال الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك
في فعله وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية
فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسور الحمار فان بعض الادلة
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجملة فالجواز بالمعنى الشامل
للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنى المباح مباين للوجوب
هذا اي خذ هذا **مسئلة** يجوز في الواحد بالجنس اي الذي له
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفتازاني في شرح الشرح قال
في تفسيره اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا انتهى واقره الفاضل ميرزاجان
في حاشية [illegible] حاشية شرح المختصر

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادمى الى عدم انتفائه
اجتماع الوجوب و الحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع و
حراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى وللشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم اجتمع
فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم ومنع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب و
الحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شيء واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين مكابرة
لجواز ان يكون الشيء الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار نوع آخر
مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة صرفهما
اي صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم لا الى
نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم لا
بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال
الجوارح فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
عاص بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

وابن امیر الحاج فے التقریر وذکر الامدے انہم یقولون السجود مامور بہ واجب
للہ تعالے فلا یکون محرما بل المحرم ہو قصد تعظیم الصنم وقال الفاضل میرزاجان
فے حاشیۃ شرح المختصر اقول ماذکرہ الامدی ایضاً لایجدی نفعا اذلاشک ان
التعظیم للہ واجب وقد قالوا الحرمۃ تعظیم الصنم فیکون الجنس وہو التعظیم واحدا
بعض افرادہ واجب وبعضہ حرام ولامخلص لہم عن ذلک الا بالقول بان
لااشتراک بینہما الا باللفظ وہو مکابرۃ فاحشۃ وایضاً مفہوم الفعل مفہوم جنسی
واحد بعضہ حرام وہو الفعل الحرام وبعضہ واجب وہو الفعل الواجب
فتامل انتہے ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمۃ فے الواحد بالجنس ولم یعتد
ببعض المعتزلۃ وبمخالفتہم لکونہا مکابرۃ لم یکن الکلام لاحد یعتد بہ فے الواحد
بالجنس بل انما الکلام اے النزاع فی الواحد بالنوع اے
بالحقیقۃ والماہیۃ فاما ان یتحد فیہ اے فی الواحد بالنوع الجہۃ
اے جہۃ الوجوب والحرمۃ حقیقۃ بان لایکون التعدد فیہما اصلاً او حکما
بان یکون التعدد فیہما فے حکم التوحد کما اذا کانت جہۃ الوجوب والحرمۃ امرین
لکنہما تتساویا فیکونان فے حکم امر واحد فاتحدتا حکما فذلک اے
اجتماع الوجوب والحرمۃ فے الواحد بالنوع الذے اتحدت فیہ جہۃ الوجوب
والحرمۃ حقیقۃ او حکماً او الاتحاد حقیقۃ او حکما کما یشعر بہ کلام بعض الشراح مستحیل
قطعا الا عند من یجوز تکلیف المحال بل تکلیفہ اے تکلیف اجتماع الوجوب
والحرمۃ فے ہذا الواحد او تکلیف ہذا الواحد بالایجاب والتحریم محال و
لہذا منعہ بعض من یجوز تکلیف المحال نظرا الی ان الوجوب یتضمن جواز الفعل

وہو یناقض التحریم فلم یکن ہذا تکلیفاً بالمحال بل تکلیفا ہو محال فی نفسہ لان معناہ الحکم بان الفعل یجوز ترکہ ولا یجوز کذا فی شرح الشرح یعنی یلزم من ایجابہ صدق قولنا لا یجوز ترکہ شرعاً ومن تحریمہ صدق قولنا یجوز ترکہ فلو کان محرما وواجبا لزم صدق القضیتین المتناقضتین کذا ذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر والتکلیف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التکلیف بالمحال فان جوازہ مختلف فیہ کذا ذکر الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر او یتعدد فی الواحد بالنوع جہۃ الوجوب والحرمۃ بان تکون للواحد بالنوع جہتان تجب باحدہما وتحرم بالاخری وذلک کالصلوٰۃ فی الدار المغصوبۃ فعند الجمہور تصح تلک الصلوٰۃ وہی واجبۃ من حیث کونہا صلوٰۃ مامورۃ من الشارع وحرام لکونہا شغلا فی ملک الغیر بغیر رضاہ منہیا عنہ من جانب الشارع وقال القاضی ابوبکر الباقلانی لا تصح تلک الصلوٰۃ ویسقط الطلب عند ہذہ الصلوٰۃ لا بہا نص علیہ الغزالی وابن الحاجب والقاضی عضد والتاج السبکی واستبعدہ ای قول القاضی بعدم الصحۃ وسقوط الطلب الامام الرازی ولم یفرق بین عندہا وبین بہا حیث قال فی المحصول واما القاضی فقد سلک مسلکا آخر فسلم ان الصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ لا تقع مامورا بہا ولکن قال یسقط التکلیف بالصلوٰۃ عندہا کما یسقط الامر باعذار طاریۃ کالجنون والحیض ثم قال فیہ رداً علی القاضی ہذا عندی بعید عن التحصیل غیر لائق بمنصب ہذا الرجل فان الاعذار التی ینقطع التکلیف بہا محصورۃ والمصیر الی سقوط الامر عن متمکن من الامتثال ابتداع ارد، واما السبب معصیۃ لا بسببہا الاصل لہ فی الشرع

ف قولہ ویسقط الطلب ای دون الصحۃ ای بدون الصلوٰۃ الموصوفۃ بالفرضیۃ وان کانت تسقطہا کذا الطلب اذ ہو یسقط الطلب الوقتی عند الاولی فہی معصیۃ لکن یسقط عندہا الفرض اولی کنہ ولا یخیر فی المعصیۃ فاشتبہ بخفیۃ ذاتیۃ الاستقلالی وبیعتق ع الاستقلال الامام الرازی حیث قال السبکی حیث قال کما عن سقوط الامر عن متمکن من الامتثال ابتداع وادا السبب معصیۃ لا اصل لہ فی الشرع شرح ۱۲

وعند احمد بن حنبل ومالک فی احدی الروایتین کما فی التلویح والکل

المتکلمین وہم ابوہاشم واتباعہ علی ما صرح بہ امام الحرمین فی البرہان والجبائی

والروافض کما فی شرح بحر العلوم لا تصح تلک الصلوۃ ولا یسقط الطلب

والدلیل لنا علی مذہب الجمہور ان الصلوۃ لو لم تکن صحیحۃ لکان عدم صحتہا لان

متعلق الوجوب والحرمۃ واحد اذ لا مانع للصحۃ سواہ اتفاقا واللازم باطل لان

ہہنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃ فان متعلق الامر المفید للوجوب الصلوۃ

ومتعلق النہی الغصب وکل منہما یتعقل انفکاکہ عن الآخر وقد اختار المکلف

جمعہما مع امکان عدمہ وذلک لا یخرجہما عن حقیقتہما اللتین ہما متعلقا الامر والنہی

حتی لا تبقیا حقیقتین مختلفتین فیتحد المتعلق ولا یقال ان الکون فی الحیز واحد

فی الصلوۃ والغصب وہو مامور بہ لکونہ جزء الصلوۃ المامور بہا ومنہی عنہ

لکونہ نفس الغصب فہو ذاتی للصلوۃ بمعنی جزء الماہیۃ وللغصب بمعنی نفس الماہیۃ

فیتحد متعلق الامر والنہی فان الکون ای کون المصلی فی الحیز ای فی الدار

المغصوبۃ وان کان ذلک الکون واحدا بالشخص لکنہ ای الکون فی الحیز

متعدد باعتبار انہ ای ذلک الکون کون من حیث انہ ای ذلک الکون

صلوۃ وعبادۃ للہ تعالی وکون من حیث انہ ای ذلک الکون

غصب ای شغل فی ملک الغیر بغیر رضاہ واستیلاء علی مال الغیر ظلما قیل

فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان انہ یرد علی ہذا الدلیل ان یقال عدم صحۃ الصلوۃ

لان ما فعلہ لیس مامورا بہ لان المامور بہ ہو الصلوۃ فی غیر المکان المغصوب اذ

النہی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب

فی الامر بالصلاۃ غیرہ ای غیرہذا الکون والقول بانہ قد لایشعر الامر بذلک التخصیص حین الطلب غیر مفید اذ لایتصور ہذا فی شانہ تعالٰے فہو سبحانہ حین طلب الصلوۃ کان یدرک انہ نہی عن الکون فی المکان المغصوب فاذا طلب الکون فی المکان فی الامر بالصلوۃ کان مرادہ الکون فی غیرہذا الموضع

اقول فی جواب ماقیل علی ماشار الیہ الفاضل میرزا جان فی الحاشیۃ المذکورۃ

الدلالۃ ای دلالۃ النہی عن الکون فی الدار المغصوبۃ علی ان الکون المطلوب فی الامر بالصلوۃ غیرہ ممنوعۃ فانہا ای تلک الدلالۃ فرع التضاد بین النہی المذکور والامر المذکور واذا جوزنا الاجتماع بین النہی المذکور والامر المذکور نظرا الی ان الامر مطلق غیر مقید بان لاتکون الصلوۃ المامور بہا فی الدار المغصوبۃ وابقاء الامر باطلاقہ اولٰے کما ہو حقیقۃ فی اللفظ حینئذ والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ فاین الدلالۃ علی ان الکون المطلوب فی الامر بالصلوۃ غیر الکون فی المکان المغصوب فصار مانحن فیہ من الامر بالصلوۃ والنہی عن الغصب کما امر شخص عبدہ بالخیاطۃ ونہی ذلک الشخص العبد المذکور عن السفر فخاط العبد المذکور وسافر فانہ ای ہذا العبد مطیع وعاص من جہتی الامر بالخیاطۃ والنہی عن السفر فمطیع من جہۃ انہ اتی بما امر بہ مولاہ وہو الخیاطۃ وعاص لمباشرتہ بمانہی عنہ مولاہ وہو السفر قطعا ای یقینا والنقض علی دلیل الجمہور بصوم یوم النحر بانہ لوصحت الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ لعدم اتحاد المتعلقین باعتبار الجہتین لکان صوم یوم النحر صحیحا باعتبار الجہتین وہما کونہ صوما وکونہ صوما فی یوم النحر

والنقض بصوم یوم النحر ای علی قول الجمہور یوم النحر من حیث انہ صوم یوم النحر فکل جہتین یجوز ان یکون الصوم من حیث انہ صوم یوم النحر حراما ای یطلب یوم النحر للمأمور بہ من حیث کونہ صوما یوم النحر المنہی عنہ فی الصوم والمطلوب مندوب من جہۃ کونہ فی الاعم باعتبار ان کان کونہ علی التقریر والصلوۃ والنہی کما سیأتی تحقیق وقوعہ فی الطاعۃ والنہی کان الکون والخیاط منہا عاصیا من جہۃ ان تقول کان المکان علی ما ذکرہ مطیعا انہ لم یکن عاصیا ان یکون صوم یوم النحر اعتبار

اذ لا مانع الا اتحاد التعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر مامور به اذا نذر

من حيث انه صوم ومنهي عنه من حيث انه صوم في يوم النحر مثل فوع بأن

التخلف اي تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم يوم النحر ممنوع

فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار المغصوبة فبطلان

التالي يعني قولنا لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم فعندنا اي عند

الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم فيه اي في

يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى الناذر به

القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة النهي ولو

سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعية

بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اي التخلف لمانع وهو

اي المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه

اي في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر

وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز قد يرتفع لمانع۔

بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي عن

الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير

اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا

النقض بتخصيص الدعوى اي دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد

بالنوع المتعدد الجهة بما كان بينهما اي بين الجهتين عموم من وجه

فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

فى المختصر وغيره فى غيره تقريره على ماذكر القاضى عضد فى شرح المختصر ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة والغصب لامكان تحقق كل بدون الآخر فبين الصلوة والغصب عموم من وجه وبين صوم يوم النحر الذى اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه وامكن انفكاك كل من الجهتين عن الآخر لا يدفع النقض عن عموم الدليل فان الدليل ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ مقدماته جارية فى صوم يوم النحر ايضاً اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى بل على الدليل فكيف يفيد تخصيص الدعوى فى الدفع الا ان يقال فى تقرير الجواب ان العام مطلقا لا حقيقة له اى للعام المطلق فى التحصل الا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل اى جعل العالم المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان بجعل واحد فلو كانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا كان تحصلهما واحدا فلم تكونا متعددتين فى الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى الوجوب والقبح اى الحرمة فى الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعدد المتعلقان فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور فى العموم من وجه لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقى فلا يلزم من كونهما منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما فى ذات فتامل اشارة الى ان القول بان العام مطلقا لا حقيقة له فى التحصل الا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت الجهتان اللتان هما العام والخاص ذاتيتين للواحد الذى اجتمع فيه الوجوب والحرمة

كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك للانسان
فلا يستم ولنا ايضا دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك
بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة
فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة
اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود واللازم
باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي هو مجاز
عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز
واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل كالصلوة
وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة
مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا الى
اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع
الحرمة لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد
بالوجوب فتأمل بر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف
بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز

له قوله فتأمل لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع الى الوصف غالبا وذلك لان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب

اجتماعہ مع الحرمۃ لانہما سواء فی التضاد وانکان احدہما غالبا علے الآخر فی رجوعہ
الی الذات ولیس الکلام فی الغالبیۃ والمغلوبیۃ بل وضع المسئلۃ فی انہ اذا
تعددت الجہۃ فمن یجوز الاجتماع ام لا واستدل علے مذہب الجمہور بدلیل ضعیف
لو لم یصح ای اجتماع الوجوب والحرمۃ فی الواحد بالنوع انکان قولہ لم یصح
بالیاء التحتانیۃ وانکان بالتاء الفوقانیۃ فمرجعہ الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ کما یشعرہ
کلام القاضی عضد فی شرح المختصر لما سقط التکلیف والطلب مع الصلوۃ
فی الدار المغصوبۃ فان غیر الواجب او غیر الصحیح لایکون مسقطا اذ الصحۃ عبارۃ عن
موافقۃ الامر او سقوط القضاء واللازم ای عدم سقوط التکلیف والطلب معہا
باطل فانہ قال القاضی ابوبکر الباقلانی وقد سقط التکلیف والطلب
معہا اجماعا لانہم لایامرون المصلین فی الدور المغصوبۃ بقضاء صلواتہم
کما نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وقد
اورد العلامۃ التفتازانی فی شرح الشرح علی ہذا الدلیل منع الملازمۃ لجواز
ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التکلیف عندہ ودفعہ الفاضل میرزاجان بقولہ ولو حمل
الصحۃ علے معنی کون الفعل مسقطا للقضاء علے ماہو عند الفقہاء لابمعنے موافقۃ
الشرع یندفع منع الملازمۃ انتہی ورد ہذا الاستدلال بمنع تحقق
الاجماع وانکار صحۃ مانقلہ القاضی علی ماذکرہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ مطابقا لما قال امام الحرمین فی البرہان
ان الاجماع الذی ادعاہ غیر مسلم وقدکان من السلف متعمقون فی التقوی
یامرون بالقضاء وتقدیر الاجماع مع ظہور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه اقرب
زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم في
القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد انه لا
اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذٍ كان احمد عرفه و
لو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القرايا عني والابهري في حواشي شرح
المختصر وفي اسناد ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن
السلف يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ايضاً انها صلوة مامور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا ينبغي ان يحرمه
في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط
معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي وكيف
يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعاً كان صريحاً في خلاف مذهبهم
ولم ينبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي واحمد كما ان
نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكر الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في
التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واذا بنى لا يتاتى
تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع وما ت

مية جاهلية اخك وتبديع بنار على مجرد وهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور
النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى
متوسط في النقليات اوضعيف ولم ينقل على قرب المائتين الى اشد الناس
بحثا في النقليات المخالطة بجملة الاخبار في موطنهم ثم لايحل من يدعي اجماعا ان يقبل
دعواه فبعد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما الحيلة انتهى يعني اذا منع الخصوم المجيبون
عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فأي حيلة في جوابهم كذا في
حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحدها فغير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مغصوبة
اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع
واجب لامنهي عنه فهو متعين للامر دون النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع
ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج عن الارض المغصوبة اذا توسطها
وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اي
عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بهذا
الخروج من تينك الجهتين من خطأ ابي هاشم فانه قائل بهذا التعلق
بادعاء الجهتين كيف لايكون من خطأ ابي هاشم ويلزم من هذا القول تكليف
المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد للحرمة في
الخروج لايمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج من
غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لايمكن الا بالمشي في ملك الغير
وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا شغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذى فى الخروج منهياً
كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
الارض المغصوبة حتى يفرغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا
اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام
الحرمين فى البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب
البديع وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهى عنه او بترك مامور به وههنا ليس شئ
منهما فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهى به وقال السبكى فى
جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى فى شرحه ويدفع استبعاده
بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات
زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون رخصة
والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى والحق ان
الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة ماحية
للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذ ذا **مسئلة** يجوز
تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه
اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما فى الواجب المخير
فهناك اى فى ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
فيجب على المكلف فعل شئ منها كما فى خصال الكفارة والمقصود ههنا اى

في تحريم احد اشياء منع الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
ايها شاء جمعًا بان يترك الكل وبدلاً بان يترك البعض ويأتي بالبعض وليس له
ان يجمع بينهما وفيها اي في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الواجب
المخير دليلا واختلافا يعني الدليل الذي في الواجب المخير من تجويز
العقل ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في
الواجب المخير من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه
اختلاف في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة
زعم انه لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر
بواحد مبهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة و
هي كالمخير وقيل لم ترد به اللغة انتهى ولما قيل في حاشية ميرزا جان ان تعلق
الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما هو معقول لان المقصود في الوجوب
هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود بوجود اي
فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود في
التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود
الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها فمقتضى
هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد
بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم [له] ان تعلق الترك الذي هو مفاد التحريم
باحد اشياء على انحاء اربعة احدها ان يتعلق الترك بمفهوم
احدها اي احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للترك بان يترك

کل احد منها سواء کان منفردا او مجتمعا فلا یجوز اتیان واحد منها لان عدم
الطبیعة انما یکون لعدم جمیع الافراد نحو لا تطع اثما او کفورا
فانه امر بترک الطاعة کل احد من الآثم والکافر منفردا او مجتمعا والثانی ان
یتعلق الترک بما ای بشئ صدق علیه مفهوم احدها ای احد الاشیاء
فیفید هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلک الفرد ویتعلق
الترک بمفهوم احدها ای احد الاشیاء بالعرض لا بالذات بناء
علی ان کلما اتصف به الفرد اتصف به الطبیعة فی الجملة ای
بوجه ما لا بالکلیة فلا یفید هذا النحو من الترک عموم السلب ای کون
السلب عاما شاملا لجمیع الافراد فهذا النحو من الترک هو المراد ههنا والثالث
ان یتعلق الترک بالمجموع من الاشیاء فیفید عدم الاجتماع
وذلک فیما ای فی موضع کان العطف فیه بین الاشیاء بالواو نحو
لا تاکل السمک واللبن ای لا تجمعهما فی الاکل وعلی هذا النحو من الاختیار تعلق
الترک باحد الاشیاء تسامح لان تعلق الترک فیه بالذات بالمجموع وبالعرض
باحد الاشیاء والرابع ان یکون الترک نفسه مبهما بالذات بحیث
یکون اما ترک هذا او ترک ذاک او ترک ذلک لا المتروک ای لا یکون
المتروک مبهما بالذات کما کان فی الانحاء الثلثة المذکورة سابقا وذلک
النحو من الترک یوجد اذا کان العطف بین الاشیاء باو والمقصود
حینئذ عدم الجمع نحو لا تاکل السمک او اللبن والاظهر انه
حینئذ ای حین کون الترک مبهما بالذات من عطف الجملة

على الجملة بان يقدر الفعل فے المعطوف بعدا و فيقال فی تفسير هذا القول
لا تاكل السمك اولا تاكل اللبن و مآل الاخبار الثلثة الاخيرة منع الجمع بين الكل
والافتراق بينهما فے الطرق هكذا ينبغی ان يحقق المقام و دفعه
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذے لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم
اذ يجوز الاتيان به فی ضمن فرد بدلا انتهے مسئلة المندوب ای
ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو ای المندوب
مامور به ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه هل على سبيل الحقيقة
ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر هل على سبيل الحقيقة ام لا فعند
الحنفية كما فی التحرير وجمع من الشافعية كما فے التقرير لا يكون ما مورا به
الا مجازا وهو مذهب الكرخی وابی بكر الرازی وهو الجصاص كما فی التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب ورجحه الامام الرازی كما فے شرح جمع الجوامع
للمحلی وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به
حقيقة كما فی التحرير وهو مذهب القاضی ابی بكر الباقلانی كما فے احكام
الآمدی وهو مذهب الجمهور كما فے التلويح وهو مختار فخر الاسلام فے اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال التفتازانی فی شرح الشرح ولا خفاء فی انه مبنی
على ان الامر حقيقة الايجاب او القدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغی ان
يجعل هذا المسئلة براسها انتهے وقال الفاضل ميرزا جان فی حاشية شرح المختصر
اقول هل هذا عين هذه المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة فی القدر

المشترک لئلا یلزم الاشتراک الا ان المصنف لما لم یجعل ہذا الخلاف مسئلة فی
بحث الامر ذکرہا ہہنا وجعلہا مسئلة انتہی وذکر الاسنوی فی شرح المنہاج ان
الذی سیاتی انہ حقیقة فی الوجوب انما ہو صیغة افعل وکلامنا الآن فی لفظ الامر
فہما مسئلتان وقد صرح بالفرق بینہما الآمدی وابن الحاجب واما ابن الحاجب
فانہ صحح فی اوائل الکتاب ان المندوب مامور بہ ولم یحک الخلاف الا عن الکرخی
والرازی ثم ذکر بعد ذلک فی الامر ان الجمہور علی ان صیغة افعل حقیقة فی
الوجوب وہذا ہو عین کلام المصنف یعنی البیضاوی فی المنہاج ولا یمکن
ان یکون مراد ابن الحاجب بالکلام الاول الاطلاق المجازی فانہ لا خلاف
فیہ کما نقلہ الآمدی ہذا واما الآمدی فانہ نقل فی اوائل الکتاب عن القاضی انہ
مامور بہ واقتضی کلامہ ترجیحہ ونقل ہنا عنہ التوقف فی صیغة افعل وصححہ فدل علی
المغایرة قطعا انتہی والدلیل لنا علی مذہب الحنفیة ان الامر حقیقة
فی القول المخصوص وہو صیغة افعل فقط لا فی غیرہ کالطلب او الفعل
ایضا کما صححہ الامام فی المحصول والمنتخب وذلک القول المخصوص حقیقة
فی الایجاب فقط لا فی غیرہ کالندب ایضا کما صححہ البیضاوی فی المنہاج وابن
الحاجب فی المختصر ونقلہ الامام فی المحصول عن اکثر الفقہاء والمتکلمین قال وہو
الحق وفی الاحکام للآمدی والبرہان لامام الحرمین انہ مذہب الشافعی وفی شرح اللمع
للشیخ ابی اسحق الشیرازی انہ الذی املاہ الاشعری اصحاب الشیخ ابی اسحق الاسفراینی
ببغداد ولیس فی المندوب ایجاب فلا یکون مامورا بہ حقیقة والدلیل لنا علی مذہب
الحنفیة ایضا انہ لو کان المندوب مامورا بہ حقیقة لکان ترکہ

ای ترک المندوب معصیة لانها ای المعصیة لامعنی لما الا مخالفة الامر او فعل المنهی عنه وترک المامور به یحقق مخالفة الامر والتالی اعنی کون ترک المندوب معصیة باطل لان ترک المندوب لیس بمعصیة اتفاقاً فالمقدم اعنی کون المندوب مامورا به مثله والدلیل لنا علی مذہب الحنفیة ایضاً انہ لوکان المندوب مامورا به حقیقة لما صح قوله علیه السلام لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بالسواک عند کل وضوء کما فی صحیح ابن خزیمة وغیرہ لانه علیه السلام ندبهم الیه ای ندب الامة الی السواک ونفی کونہ مامورا به لوجود المشقة علی تقدیر الامر واجاب ابن الحاجب وغیرہ عن الدلیل الثانی بانا لانسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصیة بل المعصیة مخالفة امر الایجاب وعن الدلیل الثالث بان معنی قوله علیه السلام لامرتہم لامرتہم امر ایجاب وردہ المصنف فی الحاشیة بان الحمل علی امر الایجاب بعید والقائلون بکون المندوب مامورا به حقیقة قالوا اولا انه ای المندوب وفعله طاعة اجماعا کما نص علیه الآمدی فی الاحکام والقاضی عضد فی شرح المختصر والطاعة فعل المامور به ای فعل مایطلق علیه لفظ المامور به فی الاصطلاح قال الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر یجب تخصیصه بالطاعة التی ہی فعل والا فقد تحصل الطاعة بترک المنہی عنه انتہی وقال الآمدی فعل المندوب طاعة بالاتفاق ولیس کونه طاعة لذاته والا لکان طاعة دائما فیکون عند النسخ کذلک ولالکونه مراد الله تعالی ولالکونه مثابا به لان الثواب غیر لازم ولالکونه موعودا بالثواب وہو ایضا باطل والالزم الثواب لان الخلف

فی خبر اللہ تعالے باطل فلیس الا لکونہ امتثال الامر کذا فی شرح نظام الملة
والدین وذکر الابھری فی حاشیة شرح المختصر ذھب القاضی وجماعة من
الاصولیین الی ان المندوب الیہ طاعة ولم یکن طاعة عندنا لکونہ مراد اللہ تعالی
اذ مرادہ تعالے قد یکون عصیان زید ویامرہ بالطاعة فتلزمہ لکونہ مامورا بہ قال
الامام رادا علیہ لاتلازم مما ذکرہ لانہ یتجہ ان یقال کونہ طاعة لکونہ مقتضی من لہ الاقتضاء
اعم من الامر وقال التفتازانی فی شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما یتم
علی رأی من یجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من یخصہ بالجازم فکیف یسلم
ان کل طاعة فعل المامور بہ بل الطاعة عندہ فعل المامور بہ او المندوب الیہ
اعنی ما تعلق بہ صیغة افعل للایجاب او الندب انتہی وارتضاہ القراباغی فی
حاشیة شرح المختصر حیث قال وبعد ہذا فللخصم ان یمنع الکلیة اذ الطاعة عندہ
فعل المامور بہ او المندوب الیہ فلا یتم الدلیل الاول انتہی واقتضاہ المصنف
فقال **قلنا** فی الجواب عن ہذا الدلیل بانا **لا** نسلم ان الطاعة فعل
المامور بہ فقط **بل** ہی فعل المامور بہ و فعل المندوب الیہ ایضا
وقالوا ثانیا انہ لا شک فی ان کلام ارباب اللغة فی بیان وضع الالفاظ
حجة **وارباب اللغة قسموا الامر الی امر ایجاب وامر ندب ومورد
القسمة مشترک** بین الاقسام فالامر مشترک بین امر الندب وامر
الایجاب واستعمال اللفظ المشترک فی احد معانیہ حقیقة فیکون المندوب مامورا بہ
حقیقة قال التفتازانی فی شرح الشرح والثانی ای ہذا الاستدلال الثانی انما
یتم لو کان مراد اہل اللغة ان ما یطلق علیہ الامر حقیقة ینقسم الی ما یکون

للایجاب و الندب ولیس کذلک بل مرادہم تقسیم الصیغۃ التی تسمی امرا عند النحاۃ
ای حتی کان بدیل انہم یقسمون الامر الی الایجاب والندب و غیرہما مما لانزاع
فی انہ لیس بماموربہ حقیقۃ انتہی وارتضاہ الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح
المختصر حیث قال ویرد علی الثانی ان مراد اہل اللغۃ تقسیم صیغۃ الامر التی تسمی عند
النحاۃ امرا باعتبار معانیہا الحقیقیۃ والمجازیۃ لا تقسیم المعنی الحقیقی للفظ الامر بدلیل تقسیمہم
الامر الی الایجاب والندب وغیرہما مما لا نزاع فی انہ لیس بماموربہ حقیقۃ انتہی
واقتفاہ المصنف فقال قلنا فی الجواب عن ہذا الدلیل ھم ای ارباب اللغۃ
قسموا الامر ایضا الی امر تھدید و امر اباحۃ الی غیر ذلک من
المعانی التی ذکرت فی بحث الامر فلو کان تقسیمہم الامر الی امر ندب دالا علی کون
المندوب ماموراً بہ حقیقۃ لکان تقسیمہم الی امر تہدید وامر اباحۃ دالا علی کون
المہدد والمباح ایضاً ماموراً بہما ولم یقل بہ الخصم فھم ای ارباب اللغۃ
توسعوا عن حقیقۃ الامر وقسموہ بالمعنی المجازی الشامل للحقیقی والمجازی
بطریق عموم المجاز الی اقسام بعضہا امر حقیقۃ وبعضہا امر مجاز والظاہر ان تقسیم اہل
اللغۃ انما ہو للصیغۃ ومحل النزاع لفظ الامر لا الصیغۃ مسئلۃ المندوب
لیس بتکلیف وہو الاصح قالہ السبکی فی جمع الجوامع وہو الصحیح الذی علیہ الجمہور
کما فی التحریر والتقریر لانہ ای المندوب فی سعۃ من ترکہ ای ترک
المندوب وما فی سعۃ من الترک لا یکون تکلیفاً اذ التکلیف یشعر بالزام ما فیہ کلفۃ
ومشقۃ ولا الزام ما فی سعۃ من الترک خلافا للاستاذ ابی
اسحق الاسفراینی کما نص علیہ ابن الحاجب وغیرہ والقاضی ابی بکر الباقلانی

کمافی التقریر قال الاستاذ ہو تکلیف فان فعله لتحصیل الثواب شاق ورُدَّ بانه
فی سعة من ترکه لعدم الالزام والسعة تنافی المشقة وقد یقال فی تاویل کلام
الاستاذ لعله ای لعل الاستاذ اراد بکون المندوب تکلیفا وجوب
اعتقاد الندبیة یعنی اعتقاد مندوبیة المندوب واجب ولاشک انه تکلیف
و لهذا ای لاجل انه اراد ذلک جعل الاستاذ المباح تکلیفا بمعنی
ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولاشک ان الواجب تکلیف لکن یرد
علی ہذا التاویل ان الندب حکم و ذلک ای وجوب اعتقاد الندبیة حکم
آخر ولا یلزم منه کون نفس المندوبیة والاباحة تکلیفا فالنزاع لفظی قال
ابن الحاجب فی المختصر واقره القاضی عضد فی شرحه ان المسئلة لفظیة یعنی
ان النزاع فیها مبنی علی تفسیر لفظ التکلیف فان فسر بالزام ما فیه کلفة فلیس
بتکلیف وان فسر بطلب ما فیه کلفة فتکلیف کما فی شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع ای خطاب الله تعالی المتعلق بافعال
العباد اقتضاءً او تخییرا الامطلق الخطاب الذی یعم القصص تکلیفا فی حق
العباد ولم یبعد اذ خطاب الشرع مانع ان یتجاوزه العقول وفیه کلفة ومشقة
علی اصحاب الرای وعلی ہذا یصح ان یکون المندوب بل الاباحة تکلیفا فافہم
فانه یؤول ایضا الی النزاع اللفظی موجبا للثواب ولایکون الاتیان به موجبا للعقاب
مسئلة المکروه وہو ما یکون ترکه اولی بدون المنع عن الفعل فان
کان الی الحل اقرب بمعنی انه لایعاقب فاعله لکن یثاب تارکه ادنی ثواب
فہو مکروہ کراہة التنزیه وان کان الی الحرام اقرب بمعنی ان فاعله

ف قوله ولم یبعد الخ حاصله ان
الالزام خطاب من حیث انه
یتجاوزه العقول الی افعال و
اعتقادات و فیه کلفة ومشقة
لا یخفی ان فیه کلفة
علی اصحاب الرای
و ہذا قال عزمی
ہذا النقض غیر
وارد اذ لا ارید ان
قبلک رسول الله صلی
الله علیه وآله وسلم
لا فعل ایضا ۱۲ منہ

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم وهذا
على راى الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة
التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه تحريما لا خلاف
في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب فعندنا لا نهي
عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما لا تكليف بالمندوب
اى الدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل الذي اقيم
لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغيير وكذلك الدليل على كون
المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب مامورا به
وتكليفا بادنى تغيير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان النهي
حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول المخصوص
حقيقة في التحريم فقط وليس في المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه وثانيا انه لو كان
المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها الا فعل المنهي عنه
او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس بمعصية اتفاقا والدليل
على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه طاعة والطاعة
اى الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون المكروه منهيا
عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة ومورد
القسمة مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة واستعمال
اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة والدليل

على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله وما في سعة
من الفعل لايكون تكليفا بتركه والدليل على كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل
الثواب شاق والاختلاف في كون المكروه ليس بمنهي عنه عند الحنفية وكونه
منهيا عنه عند جماعة من المالكية الشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفاً
عند الأستاذ الاختلاف في كون المندوب ليس بمامور به عند الحنفية
وكونه مامورا به عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ

مسئلة الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي
ثابت بالشرع لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا
والخطاب هو الحكم والاباحة الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية
التي لايدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق
بها الخطاب الكاشف عن حالها صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا
عليها بالاباحة لانه نوع منه اي من خطاب الشرع تخييرا لان
تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في
فعلها وتركها وكل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله
وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي
لحكم الشارع بالتخيير عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي
الاباحة الاصلية لاتكون اباحة الابعد الشرع لان الاباحة حكم
شرعي ولاحكم قبل الشرع خلافا لبعض المعتزلة القائلين بان
الافعال الاختيارية التي لايدرك العقل اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها

عنہما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية بانہم يقولون ان الاباحة المستعملة
فی لسان الشرع معناہا انتفاء الحرج فے فعلہ وترکہ لاحكم شرعی بہذا الانتفاء
فہے تكون قبل الشرع وبعده وقد تقدم ہذا فے باب الحسن والقبح

مسئلة المباح ليس بجنس للواجب كما نص عليه الامدی
فی الاحكام وابن الحاجب فی المختصر وقال السبكی فے جمع الجوامع ہو الاصح
وحكم القاضی عضد فے شرح المختصر ببطلان خلافه لانہما نوعان للحكم
اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك والواجب ما حكم الشارع
فيه بالتزام الفعل ولاشك انہما نوعان متباينان داخلان تحت جنس الحكم
فلا يكون احدہما جنسا للآخر وظن من قوم انه ای المباح جنس له
ای للواجب لان المباح ہو الماذون فی الفعل وہو ای الماذون
فی الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وہو انه غير ماذون
فی تركه ولا معنے للجنس الا ذلك قلنا فی جواب ہذا الدليل انا لانسلم ان
ذلك ای الماذون فے الفعل تمام حقيقة المباح بل الماذون
فے الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون فے تركه وبه يمتاز عن الواجب
فلا يصدق عليه اذ ہو ای المباح المتساوی فعلا وتركا فيكون تمام
حقيقة الماذون فے الفعل والترك بالتساوی لا الماذون فی الفعل فقط ومن
زيادة قيد التساوے لايرد ما قال الفاضل ميرزا جان ہذا الكلام مشعر بان تمام حقيقة
المباح ہو ماذون فی فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه فيه فلا بد من قيد
آخر يخرجہما يعتبر فيه انتہے ولعل النزاع بين كون المباح جنسا للواجب وبين كونه ليس

بجنس له لفظ اذا لمثبت جعل المباح بمعنى الجائز باحد معانيه وهو المأذون
في الفعل والنافي اراد بالمباح المأذون في الفعل والترك بالتساوي
هذا ما افاده القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر مسئلة المباح
ليس بواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب هو
اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشئ واجبا مع كونه جائز الترك
لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا للكعبي
من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك واحتج
الكعبي على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام فان
السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب
ولو مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه تنزيها فيكون
الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا كذا في التقرير شرح
التحرير قلنا له في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني قوله كل مباح ترك حرام
ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا بانعدام المقتضي
وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم اي عدم المعلول
كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادته
مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ لا يكون علة
اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع عن وجود
الحرام بان الحرام لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة ثانيا فلان
فعل المباح انما يكون هذا الفعل تركا له اي للحرام لو قصد

له [illegible] ... [illegible] فيه اي في هذا الوجه ... [illegible]

بفعله اى بفعل المباح تركه اى ترك الحرام وذلك اى
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل اتفاقا لاباحته ولا يخطر
بباله ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد ذلك
الفاعل بفعل المباح تركه اى ترك الحرام فانه اى المباح
يكون حينئذ واجبا لاباحته ونحن نلتزمه اى نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر والجمهور لا ينكرون وجوب
المباح مثلا فى تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما تشهد به كتب الفروع مثلا
اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة فى بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل
بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا واجب عليه فى
تلك الصورة انتهى وقد اجيب فى المنهاج وغيره عن هذا الاحتجاج بانا لا نسلم
ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين الارموى فى
الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم من فعل
المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون المباح
ترك الحرام بل هو شئ يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره فكل واحد منها
لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب فيبطل دعوى الكعبى
وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان يكون المباح واجبا على التخيير
والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد يقع منه واجب بلا خلاف
كما تقدم فى خصال الكفارة ولكن تخصيص الكعبى بالمباح لا معنى له بل يجرى

فى غيره حتى فى المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب لم يذكره المصنف وقال
الامدى وابن برهان وابن الحاجب انه لامخلص عما قاله الكعبى مع التزام
ما لايتم الواجب الا به فهو واجب والزم عليه اى على الكعبى بانه
اى خلاف الكعبى واحتجاجه مصادمة الاجماع اى مدافعة
للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح والواجب
والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شئ من المباح بواجب
فاجاب الكعبى عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة قطعية فيجب ان يأول
الاجماع ويقال انه اى الاجماع على انقسام الفعل بالنظر الى ذات
الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا اى وجوب
المباح بالنظر الى ما يستلزمه اى يستلزمه المباح وهو ترك الحرام
لا باعتبار نفسه ولا يمتنع كون الشئ مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه ونوقض
ما احتج به الكعبى اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبى بجميع مقدماته يلزم ان
يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كالواطة ترك لحرام آخر هو ضده
كالزنا وكل ترك حرام واجب وأجيب فى مختصر ابن الحاجب وغيره
بان له ان يلتزمه اى يلتزم وجوب الحرام باعتبار الجهتين فى
الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة نفسه
حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف الفعل
الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما فى الصلوة فى الارض المغصوبة
فيصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها وهو ترك لحرام

آخر اعلم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن برهان والامدى و
ابن الهمام نقلوا عن الكعبى انكار المباح راسا والآخرون كالقاضى والغزالى
قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب كذا فى
التقرير شرح التحرير **مسئلة** المباح[1] قد يصير واجبا بالعرض
بواسطة شئ آخر عندنا كالنفل اى كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع حتى اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعى فى
النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا وان قال الشافعى
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز وواقع اما الجواز
فهو بان التخيير ابتداء اى فى ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا
ولا شرعا استمراره اى استمرار التخيير ودوامه وبقائه اما عقلا فظاهر واما
شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار فيه بل وجب ادائه
بالاتفاق بيننا وبين الشافعى واما الوقوع فهو بالنهى الوارد فى قوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال واجبا
فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء فى النفل بالافساد
مسئلة الحكم[2] منه اى من الحكم رخصة وهى فى
اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهرى الرخصة خلاف التشديد ومن ذلك رخص
السعر اذا تيسر وتسهل وهى بتسكين الخاء وحكى ايضا ضمها واما الرخصة بفتح الخاء
فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الامدى وفى الاصطلاح على ما ذكر فى الميزان
والتحقيق ما اى حكم تغير من عسر الى يسر لعذر ويؤول

[1] قوله المباح قد يصير واجبا او لاجل ان الانقلاب الحقيقة محال للنفل الوجوب بغير لا ينافى الاباحة فانه على انه نفل الا انقضاء فى الخارج وانما يكون لذاته واجب لان انجز للاعتذار ١٢ منه
[2] قوله الحكم منه رخصة فيه على حل التخفيف من خلاف التشديد والتحكيم لان ضمها كما ... ومن يعبر مباحا و ... فيه ... والله تعالى اعلم

الیہ ما فی المنہاج انہ ما ثبت علی خلاف الدلیل لعذر وہذا یشمل الرخص بجواز الفعل علے خلاف الدلیل المقتضے للتحریم کاکل المیتۃ والرخص بجواز الترک اما علی خلاف الدلیل المقتضے للوجوب کجواز الافطار فے السفر واما علی خلاف الدلیل المقتضی للندب کترک الجماعۃ بعذر المطر والمرض ونحوہما فعلم من ہذا ان قول الآمدی وابن الحاجب فی تحدید الرخصۃ ہو المشروع بعذر مع قیام المحرم غیر جامع وذکر فخر الاسلام ان الرخصۃ اسم لما یبنی علے اعذار العباد وذکر ابو الیسر ان الرخصۃ ترک المواخذۃ بالفعل مع قیام المحرم وحرمۃ الفعل وترک المواخذۃ بترک الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفسر العذر فے شرح المنہاج للاسنوی بالمشقۃ والحاجۃ وفے التحریر لابن الہمام بخوف فوات النفس او العضو ولا ذکر لہذا القید فے المحصول ولا فے المنتخب ولا فے التحصیل والحاصل ومنہ عزیمۃ وہو فے اللغۃ القصد المؤکد ومنہ عزمت علی فعل الشئ قال الجوہرے عزمت علی کذا عزما وعزما بالضم وعزیمۃ وعزیما اذا اردت فعلہ وقطعت علیہ قال اللہ تعالے فنسے ولم نجد لہ عزما اے جزما وفی الاصطلاح ہے حکم لم یتغیر من عسر الے یسر ومقتضی کلام البیضاوے فی المنہاج انہا حکم ثابت لا علے خلاف الدلیل کاباحۃ الاکل والشرب او علی خلاف الدلیل لکن لا لعذر کالتکالیف وہہنا بحثان الاول ان المصنف رحمہ اللہ قد تبع صاحب التحریر وصاحب التحصیل وصاحب المنہاج فے جعل الرخصۃ والعزیمۃ قسمین للحکم وذکر القرافی فے کتبہ مثلہ والآخرون کالآمدے فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر والامام فے المحصول جعلوہما من اقسام الفعل

والثالث ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة ومباحة
ذكره الاسنوی فی شرح المنهاج وحد العزيمة فی كلام صاحب المنهاج تدخل
فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة فی التنقيح حصرها فی الفرض والواجب
والسنة والنفل وقال التفتازانی فی التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على
ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والمكروه
وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلی فی الشرع على الاقسام التی ذكرنا من الفرض
والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازی فی المحصول وغيره
جعلها ما يطلق على الجميع ما عدا المحرم والقرافی خصها بالواجب والمندوب لا غيرو
منهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالی فی المستصفى والآمدی فی الاحكام
ومنتهی السؤال وابن الحاجب فی المختصر الكبير ولم يصرح بشئ فی المختصر الصغير وهی
ای الرخصة اربعة ای اربعة انواع الاول ما استبيح ای الذی عومل
معاملة المباح فی عدم المؤاخذة بفعله مع قيام الدليل المحرم وقيام
حكمه ای حكم المحرم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على
اللسان لا على القلب عند الاكراه بالقتل او القطع يعنی اذا اكره
الكافر مسلماً على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت يدك
فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان كما كان
وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدلائل الدالة على وجوب
الايمان قائم لم يخصص وفيه ای فی هذا النوع العزيمة ای الحكم
الاصلی الذی لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يجر
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آتٍ بما هو اولى والثانى ما
يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و
اذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يتق الرخصة كفطر المسافر والمريض
للصوم فى رمضان فسبب الفطر فى تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم
والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذى هو وجوب الصوم الى
زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة
فيه اى فى هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة مالم يستضر كل واحد من
المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه الصوم
فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ بالعزيمة بان صام ولم يفطر
مع خوف الضرر فى الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اثم لانه اوقع
نفسه فى التهلكة باختياره بالم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام ان
العمل بالرخصة فى هذا النوع اولى عند الشافعى رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح
بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يعظر برواية تدل على تساويهما بل الافطار
ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا فى التلويح وذكر الاسنوى
فى شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضرر بالصوم
فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر

وعدمہ وذلک ہو حقیقۃ المباح انتہی والثالث ما نسخ حکمہ الاصلی عنا
ای عن الامۃ المحمدیۃ تخفیفا بما کان علی من قبلنا من الامم من اصر
اے ثقل وحکم مغلظ شاق کقرض موضع النجاسۃ" اے قطع موضع
النجاسۃ من الثوب والجلد واداء الربع من المال فی الزکوۃ الی غیر
ذلک کقتل النفس فی صحۃ التوبۃ وجزم الحکم بالقصاص عمدا کان القتل
اوخطاءً وقطع الاعضاء الخاطیۃ کما فی التلویح واحراق الغنائم وتحریم
العروق فی اللحم والسبت والطیبات بالذنوب وان لا یطہر من الجنابۃ والحدث
غیر الماء وکون الواجب من الصلوۃ فی الیوم واللیلۃ خمسین وان لا تجوز الصلوۃ
فی غیر المسجد وحرمۃ الجماع بعد العشیۃ فی الصوم والاکل بعد النوم فیہ
وکتابۃ ذنب المذنب لیلا علی باب دارہ صباحا کذا ذکر ابن امیر الحاج فی
التقریر والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعیتہ فی الجملۃ
اے فی وقت من الاوقات وہو وقت عدم ذلک لعذر ویسمی ہذا القسم
رخصۃ اسقاط کسقوط حرمۃ المیتۃ للمضطر اے اکل المیتۃ
مخافۃ الہلاک علی نفسہ من الجوع والاصولیون قالوا تسمیۃ القسمین
الاخیرین من الاقسام الاربعۃ بالرخصۃ مجاز لان حقیقۃ الرخصۃ ماتغیر
من عسر الی یسر وہو یقتضی بقاء الحکم الاصلی وتغیر صفتہ وفی النسخ ورخصۃ
الاسقاط سقط الحکم الاصلی والقسم الثالث ای النسخ اتم فی المجازیۃ
وابعد عن الحقیقۃ من القسم الرابع اذ الحکم سقط فیہ راسا فلم تبق فیہ مشابہۃ
الحقیقی اصلا بخلاف القسم الرابع فان فیہ مشابہۃ للحقیقی لکونہ مشروعا فی

قولہ ای عن ذلک من ذلک الی
قتل النفس فی صحۃ التوبۃ ودیۃ
القصاص بالقصاص عمدا کان
قتلا وخطاء واحراق الغنائم
وتحریم العروق فی اللحم والسبت
والطیبات بالذنوب وان لا یطہر
من الجنابۃ والحدث غیر الماء
وکون الواجب من الصلوۃ فی
الیوم واللیلۃ خمسین وان لا
یجوز الصلوۃ فی غیر المسجد وحرمۃ
الجماع بعد العشیۃ فی الصوم
والاکل بعد النوم فیہ
وذنب المذنب مکتوبا
لیلا علی باب دارہ
صباحا کذا فی التقریر
قولہ رخصۃ اسقاط
قال ابن اسباط ...
...
غفور رحیم وقیل فیہ امۃ

صورۃ عدم العذر کالاول اے کالقسم الاول فے الحقیقۃ فانہ اتم فیہما
اذ لم یسقط حکمہ بخلاف القسم الثانی فانہ یتراخی حکمہ والتراخی لایخلو عن الاسقاط
لاکن الموجب قائم والحکم متراخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحکم
فیہ ساقط بسقوط السبب الموجب فی محل الرخصۃ الا انہ بقی مشروعا فے
الجملۃ فلا یقال ان فی القسم الثانی ایضا رخصۃ سقط الحکم فینبغی ان یکون مجازا
کذا افاد التفتازانی فے التلویح ہذا **فرع** للمسئلۃ الاصولیون قالوا
سقوط غسل الرجل الذی کان عزیمۃ حیث لاخف مع الخف فی مدۃ
المسح من القسم الرابع الذی ہو رخصۃ الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا
اے بحکم الشرع مانعا من سرایۃ الحدث المزیل للطہارۃ الیہا
ای الی الرجل بدلیل انہ لو نزعہ بعد المسح لزمہ غسل الرجل ولو لم یسر الیہما
لم یجب اذ لا یجب غسل شئ من البدن بدون الحدث فظہر ان غسل الرجلین
فی ہذہ الحالۃ ساقط وان المسح شرع تیسیرا ابتداء لا علی معنی ان الواجب
من غسل الرجل یتادی بالمسح اذ لو کان کذلک لما اشترط کون اول حدث
بعد اللبس طاریا علی طہارۃ کاملۃ فے المسح علی الجبیرۃ لان المسح یصلح رافعا
للحدث الساری الی القدم فظہر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان یکون عاملا فی الرجل مادامت مستترۃ بالخف وجعل الخف مانعا
من سرایۃ الحدث الی القدم کذا فی التقریر وذکر الزیلعی شارح الکنز
فیہ اے فی عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انہ ای العد
انما یتحقق لو لم یکن الغسل فی الرجل ہناک ای حالۃ التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقی العزیمۃ مشروعۃ معہ لکنہ ای لکن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ینزع التخفف عن الرجلین خفیہ وھذا
ای لمشروعیۃ غسل الرجل حال کونہ متخففا یبطل مسحہ ای مسح الخف اذا
خاض ای دخل المتخفف فی النھر بعد ما کان متوضیا ومسح علی الخف ودخل
الماء فی الخف بحیث صار اکثر رجلیہ مغسولا و حینئذٍ لا یجب الغسل ثانیا
بانقضاء المدۃ ای مدۃ المسح کما یجب علی غیرہ واجیب فی فتح القدیر
عن ایراد الزیلعی بمنع صحۃ الروایۃ ای روایۃ لبطلان مسح المتخفف الداخل
فی النھر بل ھو باق کما کان وان الغسل ای غسل الرجل انما لم یجب بعد
النزع ای نزع الخفین وانقضاء المدۃ لانہ قد حصل مرۃ وھو یکفی للتطہیر
الغلی وانکان الحصول غیر مشروع فلا حاجۃ الی الاعادۃ بل تحصیل للحاصل
ورد جواب فتح القدیر بان الروایۃ مذکورۃ فی الکتب المعتبرۃ
کالظھیریۃ وغیرھا فلا تتجہ منع صحۃ الروایۃ قلت ابن الھمام صاحب فتح
القدیر لا ینکر ذکرھا فی الظھیریۃ بل ھو نفسہ قال وھو منقول فی فتاوی الظھیریۃ
لکن فی صحتہ نظر انتھی وفی تتمۃ الفتاوی الصغری وفی فتاوی الشیخ
الامام ابی بکر محمد بن الفضل لا ینتقض مسحہ علی کل حال لان استتار القدم
بالخف یمنع سرایۃ الحدث الی الرجل فلا یقع ھذا غسلا معتبرا فلا یوجب بطلان المسح
وتوافقہ ما فی المجتبی وعن ابی بکر العیاضی لا ینتقض وان بلغ الماء الی الرکبۃ
کذا فی التقریر ورد فی التقریر بان غسل رجلیہ ثانیا اذا نزعھا او انقضت المدۃ
وھو غیر محدث یجب علیہ لان عند النزع او انقضاء المدۃ یحل ذلک الحدث

السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ لكون

الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل في

محدث اى ناقض للطهارة طارٍ بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل الذي

وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة حدث طرء بعد الغسل

بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعًا مانعًا لسراية الحدث الى الرجل قبل

النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخصوص بعد وقت النزع او

الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل النزع والانقضاء

بل الحق في جواب ما قال الزيلعي ان يقال المعتبر في القسم الرابع

اعني رخصة الاسقاط نفي المشروعية اى مشروعية العزيمة في نظر

الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلي[٥] الذي هو العزيمة

اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذا اى الاثم ممنوع

وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم لجواز ان

يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون اثما وقد صرح

جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية ان الاخذ بالعزيمة

اولى ذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان غسل الرجل افضل منه اى من

مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون منهم ابن الرفعة في

الكفاية والنووي في شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا انتهى اجاب عنه

بقوله وما قالوا ان العزيمة وهي غسل الرجل اولى من الاخذ بالرخصة

فيها وهي المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة اولى باسقاط

---

٤ قوله بان الاجماع [illegible] ... فلا وجود للحدث [illegible] والانقضاء [illegible] فلا يحتاج [illegible] ١٢ منه

٥ قوله هذا [illegible] لا يلزم من بطلان [illegible] الغسل بانقضاء المدة [illegible] ١٢ منه

سبب الرخصة بان ينزع الخف الذي هو سبب الرخصة لانه اولى حال
وجود سبب الرخصة اي حال كونه متخففا **مسئلة** الحكم بالصحة
في العبادات دون المعاملات عقلي بمعنى انه لا يتوقف على الشرع
بعد تصور الطرفين وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع لانها
اي الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل
لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل وتبعته
في الوجود كان الفعل صحيحا وهي اي الغاية في المعاملات عبارة عن ترتب
آثارها عليها كذا قال الامام في المحصول وفي العبادات عند المتكلمين
موافقة الامر وهي الامتثال والاتيان بالمامور كما امره الآمر وان وجب
القضاء كالصلوة بظن الطهارة اي كصلوة من صلى بظن
انه متطهر فانها صحيحة لموافقة الامر فان الشخص مامور بان يصلي بطهارة سواء كانت
معلومة او مظنونة وان وجب قضاؤها بعد ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام
في المحصول وعند الفقهاء كونه اي كون الفعل وهو مفهوم مما قبله
وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب القضاء عن ذمة المكلف المامور
سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن
يؤد كالصلوات الخمسة فان اداءها مسقط لقضائها الواجب المامور لو لم يؤدها
او كان تقديرا بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان
الاداء فيهما مسقط للقضاء التقديري بمعنى انه لو كان لهما لكان ذلك الاداء
مسقطا له وبهذا التعميم يندفع ما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج لنقض

تعریف الفقہاء ان الجمعۃ توصف بالصحۃ والاجزاء و لاقضاء لہا انتہی وتبعہ
الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر لکنہ اشعر علی جوابہ ایضًا
حیث قال تخرج العبادات الصحیحۃ والفاسدۃ التی لاقضاء لہا کصلوۃ
العیدین مثلا اللہم الا ان یقال الصلوۃ الصحیحۃ من العیدین کانت بحیث
لوکان لہا قضاء سقط بہا وہو المراد فی التعریف وقس علیہا الفاسدۃ
فتامل انتہی کما فی الاداء ای اداء العبادات فانہ اسقاط لوجوب
قضاءہا عن ذمۃ المکلف وبعد ورود الامر ای امر الشرع بالفعل
معرفۃ حقیقۃ ذلک الفعل کالصلوۃ المامور بہا یعرف ذلک ای
استتباع الغایۃ اعنی کون الفعل موافقا للامر وکونہ مسقطا للقضاء بمجرد
العقل بلاتوقف علی الشرع بدون احتیاج الی توقیف من الشارع
لکون المکلف مؤدیا للصلوۃ او تارکا لہا فانہ یعرف بمجرد العقل یقینًا

وقد ظن انہا ای الصحۃ فی العبادات والحکم بہا من احکام الوضع
لان الصحۃ عبارۃ عن استتباع الغایۃ ولایستتبع الا بعد تمامیۃ الارکان
والشروط ولایوقف علیہا الا بعد حکم الشرع ان حقیقۃ الصلوۃ مثلا تتم
بہذہ الارکان والشروط وہو خطاب الوضع کذا فی شرح استاذ الاستاذ
ونسب القاضی عضد فی شرح المختصر انکار ذلک الی ابن الحاجب تعریضًا
بان الانکار لیس بمرضی عندہ کما ذکرالفتراباعی والابہری فی حاشیتہما
علی شرح المختصر وقیل الحکم بالصحۃ بمعنی الموافقۃ ای کون
الفعل موافقا لامر الشارع کما ہو قول المتکلمین عقلی والحکم بالصحۃ

بمعنی الاسقاط ای کون الفعل مسقطا للقضاء کماہو قول الفقہاء وضعی
متوقف علی الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوٰۃ بظن الطہارۃ
نحتاج فی معرفۃ کونہا صحیحۃ بمعنی کونہا مسقطۃ للقضاء الی توقیف
منہ ولہذا لو علم نجاسۃ الثوب ثم نسی وصلی فیہ وفات الوقت فعلیہ
القضاء وان لم یعلم اولا نجاسۃ لم یجب القضاء فکون الفعل مسقطا للقضاء
لم یعلم بمجرد کونہ مامورا بہ حتی یکون امرا عقلیا یعلم بالعقل دون الشرع
بل یحتاج الی خطاب متعلق بذلک غیر الخطاب التکلیفی الذی کان متعلقا
بالمامور بہ ولاشک انہ لیس تکلیفا فیکون من قبیل الوضع فتدبر نعم کونہا
صحیحۃ بمعنی موافقۃ الامر عقلی لایحتاج الی توقیف من الشارع کذا ذکر الفاضل
میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول فی رد ما قیل بہذا التفصیل
الاسقاط[له] یعنی کون الفعل مسقطا للقضاء فرع التامیۃ یعنی کون الفعل
المامور بہ تاما وھو ای کون الفعل المامور بہ تاما یکون بالموافقۃ اے
بکون الفعل المامور بہ موافقا لامر الشارع وھو اے کون المامور بہ موافقا
لامر الشارع عقلی عند ہذا القائل ایضا فیکون الحکم بالصحۃ بمعنی الاسقاط
ایضا عقلیا وقیل فی حاشیتی الابہری والفاضل میرزاجان القراباغی
علی شرح المختصر ان الحکم بالصحۃ فی المعاملات وضعی اتفاقا لانزاع فیہ
لاحد لان صحتہا ترتب ثمراتہا علیہا وترتب الثمرات المقصودۃ علی العقود
التی ہی المعاملات کترتب ملک الرقبۃ علی البیع وملک المتعۃ علی النکاح
موقوف علی التوقیف من الشارع البتۃ وعبارۃ حاشیۃ الابہری ہکذا الصحۃ

[له] قولہ الاسقاط فرع ... یعنی ان القول بمعنی القضاء ... بعد ان یکون المامور بہ علی وجہ کان ذہب الیہ الفقہاء ... مجاز ... [illegible]

والبطلان فی معاملات لاشک فی کونهما من جملة احکام الوضع اذ لاریب فی
ان کون عقود المعاملات مستتبعة لثمرات المطلق منها متوقف علی توقیف من
الشارع بخلافهما فی العبادات ولذلک اقتصر المصنف علی تفسیرهما فی العبادات
ولم یتعرض لتفسیرهما فی المعاملات اذ غرضه ان ینکر کونهما من احکام الوضع
والانکار انما یتاتی اذا کان فی العبادات لافی المعاملات وعبارة حاشیة
القرابا غی هکذا ان الصحة والبطلان فی المعاملات لایشک احد فی کونهما
من جملة احکام الوضع اذ لاریب فی ان کون العقود التی هی المعاملات مستتبعة
لثمراتها المطلوبة منها متوقف علی توقیف من الشارع بخلافهما فی العبادات
وذلک لان کون التلفظ بصیغة بعت تترتب علیه اباحة الابتاع
انما هو بتوقیف منه تعالی فکان من جملة خطاب الوضع ولذلک اقتصر
المصنف علی تفسیرهما فی العبادات اذ غرضه ان ینکر کونهما من خطاب الوضع
والانکار لایتاتی اذا کان فی المعاملات اقول فی رد ما قیل فی الحاشیتین
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة علیها لاریب انه ای هذا الجعل
من الوضع یعرف بالشرع لکن الصحة للعقود لیست جعلها اسباباً
للثمرات بل هو ای الصحة الاتیان بها ای بتلک العقود کما جعلها ای
کما جعل الشارع تلک العقود اسبابا وذلک ای الاتیان هو المناط ای
الموقوف علیه لاستتباع الثمرة المترتبة علی هذه العقود وهو ای
کل واحد من الاتیان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلک العقود
اسباب لهذه الثمرات یعرف بالعقل فالصحة فی المعاملات تعرف بالعقل

فكيف يكون من الوضع حاصله منع الكبرى اعني قوله ترتب الثمرات على العقود
موقوف على التوقيف بعد تسليم الصغرى اعني قوله صحتها ترتب ثمراتها عليها
باعتبار تسمية الشيء باسم مناطه فتأمل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون
الحكم بالصحة مطلقا في المعاملات عقليا اذ في المعاملات كما في العبادات كليات
وجزئيات كالبيع مثلا كلي والبيع الواقع من زيد مثلا جزئي من جزئيات هذا الكلي و
صحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة
في المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقلي

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو اي المحكوم فيه ههنا الفعل اي فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون ممتنعا
ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته ونفس مفهومه وذلك كالجمع
بين الضدين والنقيضين وكالحصول في حيزين في وقت واحد والثاني
ان يكون لغيره وامكن في نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من ما تتعلق به كخلق
الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او لم يمتنع تعلقها به
بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل
الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان مانع كتكليف
المقيد العدو والزمن المشي وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة عليه حال التكليف
مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها لانها غير مقدور عليها
قبل الفعل على رأي الاشعري اذ القدرة عنده لا يكون الا مع الفعل ورابعها

ان يكون التعلق لعلم كالايمان من الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن فان الايمان به مستحيل اذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا وكان مذاهبهم في بعض تلك الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة فقال

مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا اي في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجمع بين الضدين او الممتنع صدوره من المكلف كخلق الجواهر اي اخراجها من الليس الى الايس من القدرة الحادثة الممكن المكلف وجوز الاشعرية التكليف بالممتنع بالنحوين المذكورين ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المختار على ما مال اليه الغزالي انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف يعني البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الآمدي وذكر التاج السبكي في جمع الجوامع وشارحه

المحلی ومنع اکثر المعتزلۃ والشیخ ابو حامد الاسفراینی والغزالی وابن دقیق العید
مالیس ای الممتنع الذی لیس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعہ انتھی واختلفوا
ای الاشعریۃ فی وقوعہ ای وقوع ہذا التکلیف فمنہم من قال بالمنع
مطلقًا سواء کان ممتنعا لذاتہ ام لا والثانی الوقوع فیہما واختارہ الامام فی
المحصول والثالث التفصیل وہو مختار البیضاوی فی المنہاج والسبکی فی جمع
الجوامع وقد تردد النقل عن الشیخ ابی الحسن قال امام الحرمین فی البرہان و
ہذا سوء معرفۃ بمذہبہ فان التکالیف کلہا عندہ تکلیف بما لا یطاق لامرین احدہما
ان الفعل مخلوق اللہ تعالے فتکلیفہ بہ تکلیف بفعل غیرہ والثانی ان لا قدرۃ
عندہ الاحال الامتثال والتکلیف سابق وہذا التخریج لا یستلزم وقوع الممتنع
لذاتہ واما الممتنع عادۃ الذی ہو من جنس ما تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ لکن
من نوع او صنف ما لا تتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ کحمل الجبل فیجوز التکلیف
بہ عندنا ای عند اہل السنۃ والجماعۃ عقلا فان العقل لا ینقبض عن
تجویزہ خلافا للمعتزلۃ فانہم لا یجوزون التکلیف بہ عقلا ولا یجوز التکلیف
بہ عندنا شرعا لقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا والممتنع عادۃ
لیس فی وسع العبد المکلف فلا یکلفہ اللہ تعالے بہ والاجماع منعقد علی
صحۃ التکلیف بما علم اللہ انہ لا یقع ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر
واقرہ القاضی عضد فی شرحہ بل علی وقوعہ ایضا کما نص علیہ الاسنوی
فی شرح المنہاج والتفتازانی فی شرح الشرح اذ لو لم یکونوا مامورین
بذلک لما عصوا باستمرارہم علی الکفر ونقل الآمدی عن بعض الثنویۃ انہ منع

جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف فواقع ايضا
عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي في شرح
المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة على عدم
جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا من
المكلف لان التكليف بالشيء هو طلب ذلك الشيء من المكلف والطلب
اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله والذي
لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث والا
اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك
اي الممتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع وهذا
اي طلب شيء آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضروري
لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع من
حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف
بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده وكل
ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية
لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان للمحال

متصورا انكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشئ مع الجهل به محال وبهذا التقرير قد صرح به الامام والامدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في المنهاج نص عليه الاسنوي في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه بقوله وهذا اي توقف التكليف بالشئ والطلب له على تصور وقوعه في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط واما التكليف والطلب الصوري[1] الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين فما هو اي هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذي تصور الطالب وقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور وقوعه

[1] قوله واما الصوري بان يتلفظ او يرد به ما في التحرير ان يحتمل انا نعلم بالضرورة امكان كما [illegible] بين النقيضين وحده الجمع فانه يجوز في النسخ

وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اي بامتناع التكليف الصوري
بالممتنع لمدرك آخر اي لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري بالممتنع
تكلم بما لا يقصد الطالب والتكلم بما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل على الله
تعالى المكلف للعباد لانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه لو
تم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في الشرح
وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر ربما
بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزاجان في حاشية
شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا المسلك اي على القول بعدم جواز
التكليف بالممتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اي اندفاع
هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة الى
اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس والآن
نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اي نحوا من التفصيل فقال
ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال انما يقتضي
ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسب الوجود اليه فيتصور انتساب الوجود
اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال الموجود او
وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال غير لازم

للتكليف بالمحال والطلب له فكيف يسلم استدعاء التكليف بالمحال والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك اي قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا معنى للطلب الا استدعاء حصول له اي حصول المطلوب واستدعاء حصول الشئ لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه اي من الدليل الذي اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم تصور ماهية المحال متصفة بالوجود ولا ينفي تصوره اي تصور المحال بوجه ما وذلك اي التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث الثاني علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذي الوجه كذلك اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا ما يستدعيه الطالب والاستدعاء انما تعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض انه اي المطلوب غيره اي غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه و المحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكليف بالمحال لا بد له من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما ان يتصور مفهوم هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال

اي قوله تصور الشئ بالوجه اي بمعنى تحصيل الكلام من طلب الحال بالمعنى في الذهن في الذهن كما يحتاج التصور بوجه ما ان ... حتى يكون فيه ... في طلب المعلوم والتكليف بايجاده في الخارج فان كان المعلوم حقيقة ... هو المطلوب بايجاده في الخارج لان الطلب والتكليف ... استحالة ... الطلب ... الا بوجه ... بوجه من ... الاشتغال ... والوجه ... والمحال ... حفظه الله تعالى

اذ لا یمکن لنا تصور مفهوم ہو محال وموجود فی الخارج وذلک مثل ان یتصور
اربعۃ کانت فی الواقع فردا وثانیہما ان یتصور مہیۃ المحال ولیصفہ العقل بصفۃ الوجود
سواء اتصف بہ فی الواقع ام لا وذلک غیر محال یعنی ان تصور العقل
ماہیۃ المحال حال کونہا متصفۃ بالوجود سواء اتصفت المہیۃ بالوجود
فی الواقع ام لا تتصف بالوجود فی الواقع لیس بمحال ولیس تصور
الشیٔ علی خلاف حقیقتہ مثلا یمکن تصور مہیۃ الاربعۃ واعتبار اتصافہ بالفردیۃ
واللازم فی طلب المحال ہو تصورہ موجودا علی النحو الثانی دون الاول اذ
معناہ اوجد المحال فان تصور ہذا المرکب الانشائی لا یتوقف علی تصور مہیۃ المحال
متصفۃ فی الواقع بالوجود بل علی تصور مہیۃ المحال معتبرۃ مع الوجود منسوبا
الیہ الوجود وذلک غیر محال کتصور الاربعۃ منسوبا الیہ الفردیۃ اذ لا شک انہ
یمکن انتساب الفردیۃ الی الاربعۃ نعم لا یمکن ان یتصور شیٔ ہو اربعۃ کانت فی
الواقع اقول فی دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالۃ تصور وجود
المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالتہ غیر مستحیل فہو ضروری البطلان
وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلۃ عن استحالتہ فلا بحث عنہ اذ
لا کلام لنا مع الغفلۃ عن الاستحالۃ بل المقصود ان المحال
من حیث انہ ای ان المحال معلوم الاستحالۃ لا یتصور وجودہ
ای وجود المحال ایقاعا بحیث اوقعہ المکلف فی الخارج فان الکلام
فی الطلب الحقیقی لا التصوری والطلب الحقیقی للمحال لا یکون الا بتصور
وجود المحال ایقاعا مع العلم بکونہ مستحیلا وقال ذلک البعض من

الفضلاء رابعا فی البحث ان فی صورۃ التکلیف بالممکن مثل ان یقول
الآمر صل فی الامر بالصلوۃ لم یتصورھا ای لم تتصور الصلوۃ متصفۃ
بالوجود الخارجی فی الواقع اذ لم توجد الصلوۃ بعد ای حین
التکلیف لان وجودہا انما ہو بعد التکلیف بہا فہو لم یتصور الا الصلوۃ المعتبرۃ
مع الوجود علی ان یکون الوجود منسوبا الیہا وذلک ظاہر فکذلک فی صورۃ
التکلیف بالمحال اقول فی دفع البحث الرابع لابد للطالب المکلف بالکسر
ان یتصور حین الطلب والتکلیف وقوع المطلوب اعم من ان یکون فی
الحال او فی المستقبل وتصورھا ای تصور الصلوۃ متصفۃ بالوجود الخارجی
حین الطلب للصلوۃ والتکلیف بہ علی ما سیقع فی المستقبل لان
ماہیتہا ای ماہیۃ الصلوۃ لا تنافی ثبوتہا ای ثبوت الصلوۃ لانہا ممکنۃ
فلا استحالۃ فی تصورہا کذلک و قال ذلک البعض من الفضلاء خامسا
فی البحث ان فی مثل قولنا وجود النقیضین محال لابد فی التصدیق
بہ من تصور موضوعہ لانہ قضیۃ موجبۃ والقضیۃ الموجبۃ تستدعی تصور الموضوع
وثبوتہ والموضوع فیہ وجود النقیضین مثلا فہو یستلزم تصور المحال مثبتا
ای من حیث الثبوت والثبوت والوقوع واحد وتصور المحال ہہنا مع العلم
باستحالتہ فانہ حکم علیہ بانہ محال فامکن تصور وقوع المحال مع العلم باستحالتہ
اقول الحکم فیہ ای فی قولنا وجود النقیضین محال مثلا علی الطبیعۃ
والمفہوم باعتبار الفرد لان کل حکم ثابت للافراد فہو ثابت للطبیعۃ
فی الجملۃ والطبیعۃ ممکنۃ متصورۃ موجودۃ فی الذہن وافرادہا مستحیلۃ

والحکم علیہا بالاستحالۃ باعتبار الافراد کما حققنا فی تصدیقات السلم
علی ای العلاوۃ انہ ای الشان فرق بین تصورہ ای
تصور المحال ایقاعا فی الخارج کما فی الطلب الحقیقی وبین تصورہ
ای تصور المحال مطلقا اعم من ان یکون ایقاعا فی الخارج اولا فالاول
محال لازم علی تقدیر التکلیف بالمحال لان التکلیف طلب الایقاع ولابد من
تصور المطلوب کما طلب والثانی ممکن لازم فی قولنا وجود النقیضین محال
اذ لابد للحکم من تصور العنوان لا لتصور ایقاعہ فتدبر فانہ دقیق المجوزون
للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال اولا لو لم یصح التکلیف بالممتنع لم
یقع التکلیف بالممتنع والمحال انہ قد وقع التکلیف بالممتنع لان
العاصی الذی لایاتی منہ الاتیان بالمامور بہ اصلا مامور مکلف
ویمتنع منہ الفعل لان اللہ تعالی قد علم تعالی انہ ای المامور بہ لایقع
من العاصی وخلاف علمہ تعالی بان یقع المامور بہ من العاصی ممتنع
والالزم جہلہ تعالی عن ذلک علوا کبیرا وکذلک من علم اللہ تعالی
بموتہ قبل تمکنہ من الفعل المامور بہ فانہ یمتنع الفعل المامور بہ وکذلک
من نسخ عنہ الفعل المامور بہ قبل تمکنہ ای قبل تمکن المکلف
من الفعل المامور بہ امتثالا والجواب عن ہذا الاستدلال ان مدار التکلیف
علی تصور وقوع الفعل المامور بہ من المکلف وانہ ای العلم بعدم
وقوع الفعل المامور بہ من العاصی لایمنع تصورہ لو قوع منہ ای من
العاصی المکلف اذ الممکن من حیث ہو ممکن یتصور وقوعہ بل العلم

قولہ کما حققناہ فی التصدیقات من ان محال تحقیقی فی السلم ... [illegible marginal gloss]

بعدم الوقوع يفيد اى يظهر ان الواقع فى الخارج علم الى قوعا اى عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم الوقوع من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق كما هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بعلم مقابله

وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم من جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل وامكان وقوعه انما يوجب جواز الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل وايضا

يبستدل على استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع بمقدور للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة مع الفعل

له قوله وليس سببا له اى العلم ليس اثرا للمعلوم بل لانه كاشف عن وجود سبب احد الطرفين والسبب يجب وجوده عند وجود سببه فيمتنع نقيضه لانا نقول قد اشرنا الى انه فاع ذلك بقوله انه

يمتنع تصور الوقوع منه وذلك لا ضرورة ... الشرط ... بالنفعه والضرورة الذاتى ... ينافى الامكان الذاتى انه امتناع بالغير ... عبد الحكيم

لا قبله و ذهب ايضاً الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فالزموا
فالزم الاشاعرة التابعون لابى الحسن الاشعرى عليه اى على ابى الحسن
الاشعرى بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه القاضى
عضد فى شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكى وقد صرح
الشيخ فى كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ اصلا و
تكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول فلان
العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل انما
يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى
المكلف واما الالزام من الثانى فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم
تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام على
ابى الحسن الاشعرى بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم
والحق انه اى الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اى من
ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب فى زمان
الايقاع اى ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا فى زمان التكليف
والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقاً لا حال التكليف ولا
حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف بما ليس
بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقاً واما عدم اللزوم
من الثانى فلان التكليف عنده اى عند الاشعرى لا يتعلق

قوله بل [illegible] لم يصرح [illegible] غير واحد انه لم يصرح الاشعرى بجواز التكليف بالمحال [illegible] وقال السبكى وقد صرح الشيخ فى كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذى لا يقدر على شئ اصلا وتكليف المحال الذى لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز ١٢ منه رحمه الله تعالى

الا بالکسب وہو فعل مقدور للعبد لا بالایجاد الذی لیس بمقدور للعبد فلا یلزم التکلیف بالمحال بالنسبۃ الی المکلف لان الافعال مقدورۃ للعبد من حیث الکسب وان لم تکن مقدورۃ من حیث الخلق والتکلیف باعتبار الکسب لا باعتبار الخلق وفیہ ای وفی الکسب کلام فی علم الکلام لا نطول بذکرہ لکن ینبغی ان یعلم ان الاشعری لا مخلص لہ عن القول بالتکلیف لغیر المقدور فان الکسب ایضا عندہ من اللہ تعالی وللعبد قدرۃ متوہمۃ فقط لا دخل لہا فی شیء من الافعال والمجوزون للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال ثانیا لو لم یجز التکلیف بالممتنع لم یقع التکلیف بالممتنع وقد وقع التکلیف بالممتنع فان اللہ تعالی کلف

ابا جہل بالایمان وہو التصدیق بما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومنہ ای مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ ای ان ابا جہل لا یصدقہ ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقولہ تعالی فی امثال ابی جہل ان الذین کفروا سواء علیہم ءانذرتہم ام لم تنذرہم لا یومنون فقد کلفہ ای کلف اللہ تعالی ابا جہل بان یصدقہ ای یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ان لا یصدقہ ای لا یصدق ابو جہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لان عدم التصدیق ایضا مما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو ای التصدیق بعدم التصدیق انما یکون بانتفاء التصدیق من ابی جہل اذ لو کان التصدیق لعلم ابو جہل التصدیق وصدق بہ فکیف یصدق بعدمہ فاذن التصدیق ملزوم لعدم التصدیق والتکلیف بالشیء تکلیف بلوازمہ فالتکلیف بالتصدیق تکلیف بعدم التصدیق وہو تکلیف بجمع النقیضین وجمع النقیضین ممتنع بالذات فصح التکلیف بالممتنع

بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوى فى شرح المنهاج والامام فى المحصول وغيرهما فى غيرهما ان اباجهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه اى ومما انزل الله تعالى انه لا يؤمن فقد صار ابوجهل مامورا بان يصدقه فى انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين ويعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل فى المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الضدين والتاج الارموى فى الحاصل والبيضاوى فى المنهاج جعلاهما نقيضين والسبب فى هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظرا الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما سياتى فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له والجواب من الدليل الثانى ان لا تكليف لابى جهل وامثاله الا بالتصديق فى احكام الشرع المتعلقة بافعالهم وعلم التصديق اى اخبار عدم تصديق ابى جهل لخبر منه اى من الله تعالى اليه اى الى النبى صلى الله عليه وسلم بحالهم ليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فكون ابى جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والا لزم كذب الله تعالى فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب عنه بقوله

ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه ابن الحاجب فى المختصر واقره القاضى عضد فى شرحه ولهذا قال الاسنوى فى شرح المنهاج والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من

باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك ان الله تعالے لما اخبر عنه بانه لايؤمن
استحال ايمانه لان خبر الله تعالے صدق قطعًا فلو آمن لوقع الخلف فی خبره تعالی
وهو محال فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن فے نفسه وان كان مستحيلاً
لغيره كما قلنا فی من علم الله تعالی انه لايؤمن ومن ههنا يظهر بطلان قول من
قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا محمد صلے الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة
على ان الله تعالے لايخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين وجه البطلان ان نبينا
محمدًا صلے الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان القادر علے
الشیٔ قادر علے مثله كما فی شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية فلابد ان
يكون مثله ممكنًا والممكن لايخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع النزاع فی
هذا فے عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان
زهوقا وما قيل فے شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل مثلا لو علم
باخبار الله تعالے انه لايؤمن لسقط منه ای من ابی جهل التكليف بالايمان
بالاتفاق كما ذكر التفتازانی فے شرح الشرح لان فائدة التكليف الابتلاء بالعزم
على الفعل وتركه ليثاب او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل لايصدر عنه
البتة لتعلق اخبار الله تعالی بعدمه وان لم يخرج بذلك عن حد الامكان لم
يتات منه العزم عليه كذا اقرر القرا باغے والابهری فی حاشيتے شرح المختصر
ممنوع[له] فان الانسان لم يترك سدى اے مهملا غير مكلف فے
حال اذله العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف بعلمه وعلمه تعالے لايمنع
من المقدورية والتكليف وليس علمه ادلى من علمه تعالے فاذا لم يكن علمه تعالے

له قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالی اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بعدم الايمان بماذا يكون مانعا بل هو اولی بان لا يكون مانعا فتامل ۱۲ منه حفظه الله تعالی

مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما فی علمه وعلم المكلف به اولی بان لا يكون

مانعا من المقدورية والتكليف قيل فی حاشية شرح المختصر لميرزا جان موافقا

لما فی التحصيل وشرح المواقف فی الجواب عن الدليل الثانی انه ای

ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع ای بجميع ما جاء به النبی صلی الله

عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا ای علی سبيل الاجمال بان يعتقد ان

كل ما جاء به النبی صلی الله عليه وسلم فهو حق من غير تفصيل فالتصديق بعدم

التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان التكليف علی ابی

جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا ای علی سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان

يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون خبره محذوفا ای اذا كان ابو جهل مكلفا

بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول فی دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا

محال منه ای من ابی جهل لان الاجمال لا يخلو اما ان يكون منطبقا علی

التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا علی التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا

علی التفصيل فالتصديق بالجميع محال لانه ای الشان يتحقق حينئذ

التصديق بعدم التصديق منه ای من ابی جهل ولو اجمالا وهو يستلزم

عدم التصديق وقد فرض انه ای الشان لا تصديق بعدم التصديق منه

ای من ابی جهل فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضوح

فان المجيب قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم التصديق

ففی الاعتراض عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان

التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالی بجميع ما جاء به.

لا يكون مطابقا اذا لم يوجد من ابی جهل التصديق ولو اجمالا والا كان كاذبا
فالتصديق الاجمالی ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض ممتنع
بالذات **مسئلة الكافر** مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر وذكر
الامام فی المحصول فی اثناء الاستدلال ما يقتضی ان الخلاف فی غير
المرتد ونقل القرافی وغيره عن الملخص للقاضی عبد الوهاب حكاية اجراء
الخلاف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية
نقل الامام فی المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين فی
البرهان انه ظاهر مذهب الشافعی ونص علی اختياره النووی فی شرح صحيح
مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكی فی جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب فی المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم فی
شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد خلافا للحنفية يعنی
جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوی فی شرح المنهاج والتاج السبكی فی جمع
الجوامع وهو مذهب الاسفرائنی من الشافعية قال الامام فی المحصول والقاضی
عضد فی شرح المختصر والتاج السبكی فی جمع الجوامع وابن امير الحاج فی التقرير
هو ابو حامد وقال الامام فی المنتخب هو ابو اسحٰق وذكر صاحب التقرير انه عزی الی
خويز منداد من المالكية وقيل فی الحاصل والمنهاج علی عكس ما فی المحصول
خلافا للمعتزلة ايضا وسمی ابن امير الحاج فی التقرير عبد الجبار وابا هاشم
منهم وقيل الكافر مكلف بالنهی فقط كالنهی بالزنا وبالقتل لا بالامر
اما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملات كالبيع

قوله خلافا للحنفية [illegible] مبنی علی [illegible] عند الشافعی [illegible] الاحكام [illegible] عند ابی حنيفة [illegible] مبنی علی ان التكليف بالفروع [illegible] الصلوة علی [illegible] التكليف بالفروع [illegible] ١٢

وغيره فاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاخلاف لاحد في التكليف بما يعقد
الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لاهل الاسلام يقتضي ان
تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويعمل معهم في العقود والفسوخ كما يعمل معنا
ف ذكر ابن الهمام في التحرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع
مذهب مشائخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابوزيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم اي من سوى مشائخ سمرقند من الحنفية
كمشائخ العراق والبخارا متفقون على التكليف بها اي بالفروع
وانما اختلفوا اي وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفية في انه
اي تكليف الكافر في حق الاداء اي اداء الفروع كالاعتقاد اي كما
في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على
الكافر كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر في
حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاول اي بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم
مكلفون بهما فيعاقبون اي الكفار على تركهما اي ترك الاداء والاعتقاد
معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثاني اي بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعليه اي فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء
يعاقبون وليست المسئلة محفوظة اي منقولة عن ابي حنيفة واصحابه
كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استنبطوها اي استخرجوا
هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

دون الاداء من قول محمد فے المبسوط والدلیل للنافی تکلیف الکافر بالفروع
اولاً انہ ای تکلیف الکافر بالفروع لو صح تکلیف الکافر بالفروع لصحت تلک
الفروع منہ ای من الکافر اذا ادی لموافقة الامر ای لموافقة ہذا الاداء ما امر اللہ
تعالے بہ وموافقة الامر ہی الصحة واللازم ای صحة تلک الفروع من الکافر اذا ادی
باطل اتفاقا بین النافی والمثبت کما نص علیہ القاضی عضد فے شرح المختصر و
التفتازانی فے شرح الشرح قلنا فی جواب دلیل النافی انہ منقوض بالجنب
فانہ مکلف بالصلوة والدلیل یجری فیہ بان یقال لو صح تکلیف الجنب بالصلوة
لصحت الصلوة منہ واللازم باطل فان صلوة الجنب فے حالة الجنابة لیست
بصحیحة والحل انہا ای صحة تلک الفروع بالشرط وہو الایمان کالمحدث
فان صحة صلوتہ بالشرط وہو الطہارة حاصلہ انہ لا یلزم من صحة التکلیف حال
الکفر الصحة حینئذ اذ لیس الاتیان بالمامور بہ مطلقا ہو صحة بل الصحة انما ہو الاتیان بالمامور بہ
علی وجہ کان مامورا بہ من ہذا الوجہ والاتیان بالمکلف بہ لا یوجب ان یکون
علی وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا تری ان المحدث مکلف بالصلوة
حین الحدث ولا تصح الصلوة منہ حین الحدث فلیس المراد انہ مامور بفعلہ حالة
الکفر نعم تصح منہ بان یومن ویفعلہا کالجنب والمحدث فان زمن الکفر ظرف
للتکلیف لا للایقاع بان کلف فے زمن الکفر بالایقاع وذلک بان یسلم
ویوقع والکفر مانع عن الایقاع وہو قادر علے ازالة المانع قال الدلیل
للنافی ثانیا لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال بالفروع
لان الامکان شرط التکلیف فلا ینفک عنہ والامتثال فے الکافر لیس

بممکن لان امکان الامتثال اما ان یکون حال الکفر او بعد الکفر اذا اسلم ق
فی الکفر لایمکن الامتثال لان النیة فی الامتثال لابد منہا و نیة الکافر
غیر معتبرة وکذا ذکر الاسنوی فی شرح المنہاج لان ثمرة الامتثال استحقاق
الثواب ولایثاب الکافر علی فعلہ فی حال الکفر بالاتفاق ق کذلک بعدہ
ای بعد الکفر ایضا لایمکن الامتثال لان الکافر اذا اسلم لاطلب عنہ
لما کان واجبا علیہ لان الاسلام یقطع ماقبلہ من الذنوب والجنایات فسقط
الامر عنہ والامتثال فرع الامر قلنا فی جواب ہذا الدلیل بانا لانسلم
ان الامتثال حال الکفر لایمکن بل ہو ممکن حین الکفر بان یسلم و
یصلی مثلا کالمحدث والجنب لان الکفر الذی لاجلہ امتناع الامتثال
لیس بضروری للکافر فیمکن ارتفاع الکفر فی زمان الکفر فکیف امتناع
الامتثال التابع لہ وان لم یمکن الامتثال بشرط الکفر ای مع کفر
الکافر وذلک ضرورة وصفیة ای ضرورة بشرط وصف الموضوع لانہ یرجع
الی قولنا الکافر لایمتثل بالضرورة بشرط کونہ کافرا والضرورة الشرطیة
ای الضرورة بشرط وصف الموضوع کضرورة سلب الامتثال بشرط
الکفر لاینافی الامکان الذاتی ای الامکان بالنظر الی ذات الموضوع
کامکان ایجاب الامتثال حین الکفر بالنظر الی ذات الکافر بان یزول الکفر
وحصل شرط الامتثال وہو الایمان وینتقض الدلیل بالایمان فان الکافر
مکلف بہ بالاتفاق مع ان مقدمات ہذا الدلیل تنفی التکلیف بالایمان
ایضا بان یقال لو صح تکلیف الکافر بالایمان لامکن الامتثال بہ لایمکن الامتثال

به فی الکفر والا یلزم اجتماع النقیضین وبعد الکفر لا طلب لان الطلب بعد
الحصول تحصیل الحاصل و الدلیل للنافی ثالثا وصح تکلیف الکافر بالفروع
لکانت الفروع مطلوبة من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبة
لوجب القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر بعد الکفر حال الاسلام لان
المطلوب لایمکن الا بالاداء او القضاء ولم یمکن الاداء لعدم صحتها حال الکفر فتعین
القضاء ولا یجب القضاء علی الکافر بعد الاسلام اتفاقا بین النافی والمثبت
قلنا فی الجواب عن هذا الدلیل الملازمة بین صحة تکلیف الکافر و وجوب
القضاء وکذلک بین کونها مطلوبة و وجوب القضاء ممنوع عنه فان الاسلام
یجب ای یقطع ما کان قبله من الخطایا والذنوب فهو ای الاسلام
کانه قضاء عن الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانه کما تفرغ الذمة
بالقضاء عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمة الکافر بالاسلام اذ الاسلام قد عهد رافعا
للمعصیات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه ای القضاء بامر جدید غیر امر الاداء
والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیه فوجوب القضاء علی
الکافر لیس بلازم لصحة تکلیفه و الدلیل للمثبت الآیات الموعدة لسبب
ترک الفروع منها قوله تعالی فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة وقوله تعالی
والذین لا یدعون مع الله الها آخر الی قوله یضاعف له العذاب وقوله تعالی
فلا صدق ولا صلی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم
نک نطعم المسکین ای لم نؤت الزکوة فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع لما
اوعدهم الله علی ترکها والآیات الآمرة بالعبادة تعمنا وایاهم منها قوله تعالی

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي فكذلك البواقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق

والتاويل في الكل اي في كل الآيات مثلا ان يقال لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين كناية عن نفي الاسلام نفيا للشئ بنفي لوازمه والمراد من العبادة الايمان والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد باقامة الصلوة والزكوة اعتقاد حقيتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين الآية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة واجاب بان ذلك يجب

[illegible]

ان یکون صدقا لانہ لو کان کذبا بین کذبہم مع انہ تعالے ما بین کذبہم

مسئلۃ لا تکلیف الا بالفعل لا بالعدم قالہ اکثر المتکلمین

خلافا لکثیر من المعتزلۃ منہم ابو ہاشم فانہم قائلون بالتکلیف

بنفی الفعل ایضا کما فی النہی نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر واقرہ

القاضی عضد فی شرحہ وابن امیر الحاج فی التقریر وغیرہم فی غیرہا

وھو ای الفعل فی النہی کف النفس ای انتہاءہا عن الفعل المنہی عنہ

قالہ التاج السبکی فی جمع الجوامع وفاقا لوالدہ التقی السبکی وابن الحاجب

فی المختصر واقرہ القاضی عضد فی شرحہ وقیل الفعل ہو فعل الضد کما نص

علیہ البیضاوی فی المنہاج واقرہ الاسنوی فی شرحہ حیث قال

المطلوب بالنہی ہو الذی تعلق النہی بہ انما ہو فعل ضد المنہی عنہ فاذا قال لا

تتحرک معناہ اسکن وعند ابی ہاشم والغزالی ہو ان لا یفعل وہو عدم الحرکۃ

فی ہذا المثال انتہی یعنی عند ابی ہاشم والغزالی المکلف بہ فی النہی الانتفاء و

عدم الفعل لا الفعل وذکر المحلی فی شرح جمع الجوامع فاذا قیل لا تتحرک فالمطلوب

منہ علی الاول الانتہاء عن التحرک الحاصل بفعل ضدہ وعلی الثانی فعل

ضدہ یعنی السکون وعلی الثالث انتفاء التحرک ولما کان النزاع یرجع الی

ان العدم ہل یصلح لتعلق التکلیف ام لا وکان مبناہ ان العدم مقدور ام لا

اراد ان یبین ہذا المعنی بحیث تنکشف المسئلۃ انکشافا تاما فقال **لا نزاع**

لاحد فی عدم الفعل لعدم المشیۃ اذ علۃ وجود الفعل ہی المشیۃ فعدم

المشیۃ علۃ لعدم الفعل **فان علۃ العدم عدم علۃ الوجود** والمشیۃ

له قوله کف النفس [illegible] وما فی التحریر ان المکلف بہ فی النہی کف النفس بمعنی الانتہاء [illegible] فلا تکلیف [illegible] [illegible] النفس [illegible] المراد [illegible]

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون مناطا
للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع فى عدم الفعل للمشية
وهو اى هذا العدم الذى يتحقق به الامتثال فى النهى ويترتب عليه
اى على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تتعلق به اى بالعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتضى
الشيئية اى كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو اى
عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى العدم الا بتعلقها
اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
هى الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان
اثرها اى المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذى
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى وان لم
يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلى ثابت قبل القدرة غير داخل
تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما تحقق بعلة لا يتحقق
باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية فلا معنى
لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم وهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

الا بانتفاء مشية الوجود والمشية انما يتعلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف فرعوا الترك الذى هو
الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
فلم يفرعوا العدم على المشية او عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
ففرعوا العدم على عدم المشية قال القاضى عضد فى شرح المختصر فيكفى فى
طرف النفى اثرانه لم يشأ فلم يفعل انتهى قال التفتازانى فى شرح الشرح ما حاصله
انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يفعل
فيدخل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل
مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدمات التى ليست كذلك انتهى وقال
الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولاً فلان كلا
رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل
قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح
فى الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب الى
الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة اثبتوا
هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى الاختيار
ولا ينافى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء
فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذى يصح
منه الفعل بان شاء فعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشأ
لم يفعل شيئا لا انه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهرى فى حاشية

شرح المختصر تفسیر القول القاضی عضد لم یشأ فلم یفعل ای لم یشأ الفعل
و شاء عدمه فلم یفعل لا انه فعل عدمه اذ لا یکفی فی کون العدم اثر المجبر و انه
لم یشأ فلم یفعل لان مالم یفعله الموجب بالذات یصدق علیه انه لم یشأ فلم
یفعل و لیس اثر للقدرة بالاتفاق انتہے و قال الفاضل میرزاجان و اما ما قیل
علیه من انه لا یکفی فی کون العدم اثر المجبر و انه لم یشأ فلم یفعل لان مالم یفعله الموجب
بالذات یصدق علیه انه لم یشأ فلم یفعل بعد ان کان بحیث اذا شاء و فعل فیخرج
مالم یفعله الموجب بالذات و الحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الی عدم المشیة
التی کان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار و العجب من ہذا الفاضل المعترض
انه لم یتنبه لقوله رحمه اللہ و کان الفعل مما یصح ترتبه علی المشیة حیث ذکره
قیداً لترتب العدم علی عدم المشیة لدفع ہذا الوہم فتدبر انتہے قیل فی
حاشیة شرح المختصر لمیرزاجان فی الرد علی کون الکف مطلوبا فی النہی
بانه لو کان المطلوب فی النہی ہو الکف فحین الغفلة عن الفعل الحرام المنہی
عنه بان لا یعرف العبد المکلف الزنا مثلا یلزم فوات الواجب و ہو الکف
اذ لا کف حین الغفلة فیعاقب او یلزم ترک الواجب مع انه لیس کذلک عند
احد قلنا فی جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل میرزاجان ان وجوب کل
واجب مقید بالشعور اذ لا تکلیف للغافل فحین الغفلة غیر مکلف به فلا
وجوب و لا عقاب و بعد الشعور یجب العزم علی الترک و الا ای
و ان لم یوجد العزم یعاقب علی ترکه بناء علی ما مر ان فعل المقدور
و ہو العزم الواجب علیه و الحاصل ای حاصل ہذا البحث ان الامتثال

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاتيان بالمقدور اي بالفعل المقدور
وهو اي المقدور الفعل في الامر والكف في النهي واما عدم الامتثال
الموجب للعصيان فيكون لعدم اتيان المقدور كما في ترك الواجب
فان عدم الامتثال فيه لعدم اتيان الواجب المقدور الذي كان المكلف
قادرا عليه و يكون عدم الامتثال تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
شرا وعدمه خيرا كما في فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات
فلعدمه اي لكون هذا العدم عدما لا دخل له اي لهذا العدم في
شيء من الثواب والعقاب والامتثال وعدمه واذا تمهد هذا فلا يرد ما قيل
في حاشية شرح المختصر ميرزاجان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم
يترتب الاثم في ترك الواجب اي عدم اتيانه الا بالكف عنه
اي عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا ياثم من ترك الواجب بلا كف
نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان
المقدور اذا كان المقدور واجبا و وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بكون التكليف في النهي بالعدم لا بالفعل منهم ابو هاشم
قالوا استدلالا على قولهم ان من دعي الى الزنا فلم يفعل الزنا يمدح
عند العقلاء على انه لم يزن من غير ان يخطر ببال العقلاء او ببال
الداعي الى الزنا فعل الضد اي ضد الزنا حتى ينسب المدح اي
فعل الضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا ممنوع

فان العدم لیس فی وسعه فلا یمدح علیه بل المدح انما هو علی الکف
عنه ای عن الزنا والکف فعل الضد هذا ای خذ ذا **مسئلة**
نسب الی ابی الحسن الاشعری ان لا تکلیف قبل الفعل
بل مع الفعل واشار بقوله نسب الی انه لم یثبت عن الاشعری نصًا
ولعل من نسب اخذ من قول الاشعری القدرة مع الفعل ولا تکلیف الا بالقدرة
وهو ای نفی التکلیف قبل الفعل غلط بالضرورة کیف لا یکون غلطًا
والحال انه یلزم منه نفی تکلیف الکافر بالایمان اذ الایمان
لم یوجد فی الکافر وقت کونه کافرًا وقبل الایمان لا تکلیف به وهو سخیف
وایضًا یلزم منه نفی الامتثال فانه ای الامتثال باختیار الفعل
بعد العلم بالتکلیف بان یعلم المامور وانه مکلف بهذا الفعل ثم اختاره
بعد ذلک وامتثل ومع ذلک ای کون هذا المذهب المنسوب الی
الاشعری غلطا بالضرورة قد تبعه ای هذا المذهب جماعة من الناس
منهم ای من تلک الجماعة صاحب المنهاج موافقا لما قاله الامام
فی المحصول من انه ذهب اصحابنا الی ان الشخص انما یصیر مامورا
بالفعل عند مباشرته او الموجود قبل ذلک لیس امرا بل هو اعلام له بانه
فی الزمان الثانی سیصیر مامورا ووافق الاشعری فی ذلک النجار
من المعتزلة ومحمد بن عیسی وابن الراوندی وابو عیسی الوراق وذکر الاسنوی
فی شرح المنهاج وهو مشکل من وجوه احدها انه یوذی الی سبب
التکالیف فانه یقول لا افعل حتی اکلف ولا اکلف حتی افعل الثانی

ان جعلهم السابق اعلاما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان تخص
لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون ماموراً لكونه انما يصير ماموراً عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر ورح فيكون الاخبار بحصول الامر
غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المامور يجب ان يعلم كونه
ماموراً قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مامور قبلها وان لم يكن
مطابقاً فيلزم ان لا يكون عالماً بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا
بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من قاعدتين
احدهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان التكليف قبل
الفعل فعلنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري الخامس ان الامام
في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها ان
التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل
الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره
ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسئلة من اغمض
مسائل اصول الفقه ولله در الامام اي امام الحرمين حيث
قال في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
اي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الآمدي في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يتجه هذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين فى الشامل والامام فخر الدين فى معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذى
اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون
تكليفًا بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف فى الحال اى قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل فى ثانى الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
فى الحال اى قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع
التكليف بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى
هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله
فيلزم ان يكون مكلفًا بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان قالوا
التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدى الى التسلسل
او ينتهى الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى قال الاسنوى
فى شرح المنهاج والذى قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف فى الحال
بالايقاع فى ثانى الحال لا شك ان معناه ان التكليف فى الحال
والمكلف به هو الايقاع فى ثانى الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به فى الحال وليس كذلك
ويتضح هذا المسئلة ذكرها الامام فى المحصول عقيب هذه المسئلة فقال

اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقاء المامور
قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح
ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حيوته فيه خلاف قطع القاضي
ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اتضح بهذه
المسئلة انه يصح ان يؤمر الآن بالفعل في ثاني الحال و ينقطع التكليف بعد
اى بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقاء التكليف حال الفعل بل هو
اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل لا ينقطع قال به
اى ببقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري وهو اى
ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل باطل لانه اى
هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق حين وجود المطلوب
وهو اى بقاء الطلب حين وجود المطلوب كما لا يخفى انه باطل لان
الطلب يستدعي عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب كيف يبقى الطلب
هذا ماخوذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان اراد تنجيز التكليف
باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء فتنتفي فائدة التكليف
انتهى وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعد
فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال ولانه
تنتفي فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك
واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال التفتازاني في شرح الشرح واما
ما ذكر في امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف

بایجاد الموجود وہو محال فمغلطۃ فان المحال ایجاد الموجود بوجود سابق لابوجود حاصل بہذا الایجاد انتہی واجاب الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر عما اوردہ التفتازانی بقولہ ضمیر ہو عائد الی التکلیف ای طلب ایجاد ماہو موجود ممتنع لان الطلب یستدعی عدم المطلوب کما مر لا الی الایجاد لیرد علیہ ان ایجاد الموجود انما یکون محالا لو کان التاثیر سابقا علی الاثر کما ہو مذہب المعتزلۃ اما اذا کان التاثیر عین الاثر فی الخارج او مقرونا لہ فلا کما صرح بہ فی المواقف انتہی واجاب الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر عنہ بقولہ اقول جعل ضمیر ہو فی قولہ وہو محال راجعا الی الایجاد ولکن ان ترجعہ الی التکلیف ووجہہ ان التکلیف طلب والطلب یستدعی مطلوبا غیر حاصل وقت الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الموجود حین الطلب محال وان کان وجودہ بہذا الایجاد ویمکن ارجاعہ الی ایجاد الموجود وتوجیہہ بان یقال لو کان التکلیف باقیا عند وجود الفعل وحدوثہ وہو یستدعی مطلوبا غیر حاصل عند الطلب فالتکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجد قبل ہذا الایجاد وہو زمان التکلیف والطلب فظہر ان ما اوردہ رحمہ اللہ بالمغلطۃ ناشیۃ مما ذکرہ الشارح المحقق فتفکر انتہی وانت تعلم ان ایراد التفتازانی علی کلام الشارح رحمہ اللہ وفی کلام الشارح رحمہ اللہ لا احتمال لان یرجع ضمیر ہو فی قولہ ہو محال الی التکلیف بل ایجاد الموجود متعین للمرجع وذکر الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر و

امامایقال لتصحیح ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل

ان التکلیف متعلق بالذات بالمجموع ای بمجموع الفعل من حیث ہو
مجموع وھو ای ذلک المجموع انما یحدث شیئا فشیئا علے
التدریج ومالم یحصل بالتمام لم ینقطع التکلیف فیلزم مقارنتہ اے
مقارنۃ التکلیف بالحدوث ای بحدوث الفعل ولا یلزم طلب لموجود
لان المجموع انما یوجد اذا وجد الجزء الاخیر فمالم یوجد الجزء الاخیر لم یوجد
المجموع فمع انہ ای ان ہذا القول لا یتم فی الآنیات وہی الامور
الموجودۃ فے الآن الذی ہو طرف الزمان الغیر المنقسم اصلاً فانہا لا
یحدث شیئا فشیئا فلیس لہا الا آن الحدوث فلو بقے التکلیف حال حدوثہا
یلزم طلب الموجود فلا یتم قول الاشعری الا فی امور لا تکون آنیات صرفۃ
فاسد فسادا ظاہرا لان الفعل اذا کان ممتدا ذا اجزاء وقسم الی الاجزاء
کان الطلب المتعلق بہ اے بذلک الفعل منحلا الی اجزاء بحسب
اجزاء الفعل وکل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فیتعلق جزء
من الطلب بجزء من الفعل وکل جزء منہ اے من الفعل مسبوق
بجزء من الطلب فکل جزء من الطلب یکون سابقا علے حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فینقطع قبل الجزء الاخیر ولا یکون
مقارنا لحدوثہ الذے ہو فی آن حدوث المجموع وینبغی ان یعلم ان قولہ
فمع انہ لا یتم فے الآنیات مدرج فیما ذکرہ الفاضل میرزا جان و
لیس من کلامہ والاشاعرۃ الذاہبون الے بقاء التکلیف حال حدوث
الفعل قالوا فے الاستدلال علے مذہبہم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حینئذ لانه ای حین حدوث الفعل لانه ای لان الفعل اثر
القدرة واذا کان الفعل اثر القدرة فتکون القدرة متعلقة به وهو معنی
کونه مقدورا واذا کان الفعل مقدورا فیصح التکلیف به ای بالفعل حین
حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التکلیف بالفعل الا عدم القدرة
علی الفعل وقد انتفی المانع حین حدوثه وهو عدم القدرة علیه لکونه
مقدورا حینئذ. قلنا فی رد هذا الاستدلال لا نسلم انه ای الفعل
اثرها ای اثر القدرة فانه ای الشان لا تاثیر للقدرة
الحادثة فی الفعل عندکم ای عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان
القدرة الحادثة عندهم مؤثرة فی فعل العبد واذا لم یکن الفعل اثر القدرة
لم یکن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء علی التاثیر الصوری
المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه ای کون الفعل اثر القدرة یستلزم
المقدوریة ای مقدوریة الفعل حین حدوثه فانه ای فان
الفعل یجب بالاختیار لان الشیء ما لم یجب لم یوجد فاذا وجد الفعل
یکون واجبا والواجب لا یکون مقدورا ولو سلم کون الفعل اثرا
للقدرة واستلزام کونه اثر القدرة للمقدوریة فلا نسلم ان المقدور
یصح التکلیف به ولا مانع من صحة التکلیف الا ذلک ای عدم
القدرة بل المانع من صحة التکلیف لزوم طلب المطلوب الموجود
مسئلة القدرة شرط التکلیف اتفاقا بین اهل السنة و
اکثر اهل الاهواء لکن تلک القدرة موجودة قبل الفعل عندنا ای

عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة امام الحرمين في
الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين والقاضي عضد
في المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
المواقف وموجودة معه اي مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية
والدليل لنا اي للماتريدية اولا انها اي القدرة شرط الفعل اختيارا
اي شرط الفعل الاختياري وهو اي الشرط يوجد قبل المشروط
بالزمان فالقدرة قبله تدل بن لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على المشروط
انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافي المعية الزمانية التي هي مذهب الاشعري
وقال استاذ الاستاذ في الشرح لعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون
ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون معلول
المختار قديما و الدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت معه
اي مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان
قبله اي قبل الايمان حين الكفر لانه اي الايمان غير مقدور له
اي للكافر في تلك الحالة اي في حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون
القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان في حالة الكفر واذا كان الايمان
غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف الكافر
بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس
مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد

فرضنا انه لایصلح مانعا واجیب عن هذا الدلیل من جانب الاشاعرة بان
شرط التکلیف عندنا ای عند الاشاعرة ان یکون هو ای
الفعل نفسه متعلقا للقدرة او یکون ضده ای ضد الفعل متعلقا للقدرة
ففی تکلیف الکافر بالایمان وان لم یکن الایمان نفسه متعلقا لقدرة الکافر
لکن ضد الایمان الذی هو الکفر متعلق لقدرة الکافر البتة فوجد شرط التکلیف
بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غیر مقدور له اصلاً لا نفسه ولا ضده فلا
یجوز التکلیف به کذا فی المواقف اقول فی رد ما اجاب به صاحب المواقف
بان الایمان من الکافر لیس کخلق الجواهر من العبد اتفاقا
بین الماتریدیة والاشاعرة حتی لو جوز تکلیف الکافر بالایمان لزم جواز
تکلیف العبد بخلق الجواهر بل الکافر عندنا ای الماتریدیة کالساکن
ای نظرا الی امکان الایمان منه عندنا کامکان الحرکة من الساکن و
عندهم ای عند الاشاعرة کالمقید نظرا الی عدم امکان الایمان منه
کعدم امکان الحرکة من المقید ولما کان الساکن والمقید کلاهما قادرین علی
الحرکة ولکن لم تتحقق الحرکة منهما بالفعل لمانع وانکان المانع فی الاول عدم
الارادة وفی الثانی القید والکافر عند الاشاعرة لیس بقادر علی الایمان
اصلاً فحاله لیس کحال المقید اضرب عن ذلک قال لا ای لیس الکافر
عند الماتریدیة کالساکن لان الکافر وانکان قادرا علی الایمان عندنا لکن
المانع وهو الکفر غیر مرتفع عنه بخلاف الساکن فانه قادر علی الحرکة والمانع
عن الحرکة مرتفع عنه وعند الاشاعرة کالمقید لان الکافر عندهم غیر قادر علی الایمان

اصلا بخلاف المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر
عندنا كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر و رسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه عن
الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان اصلا
كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلاً والتفرقة بين المقيد والزمن
بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها ضرورية
اى بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع كالكافر
قادرا على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم الفرق
بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده وهو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف والدلائل
الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها انما
تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدوراً والاشاعرة الذاهبون
الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا انها
اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور ومثل تعلق الضرب بالمضروب في وجود
المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق بالفتح محال فوجود القدرة
بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب بدون وجود المضروب
محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في اثناء الاستدلال

على التكليف بما لا يطاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض بقدرة
البارى تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور والا اى وان
لم يكن منقوضا بقدرة البارى ولم تكن قدرة البارى ثابتة في الازل بدون
المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم فلا يقال
ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب بل الصواب ان
يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور والايجاد له فلا يستدعى
وجود المقدور وقال امام الحرمين ومن انصف نفسه علم ان معنى
القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في الاستدلال
ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا يبقى زمانين
كما هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة والنظام والكعبي
من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض
سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو على الجبائى وابنه ابو الهذيل
ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات فلو
تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث الفعل
المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث
الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل المقدور فلم تتعلق
القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين في البرهان والشامل
قلنا في رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين اذ لم تقم عليه دليل
نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانين لكن الذى

[illegible] منه رحمه الله تعالى

یقول بہ لا یقول بزوالہ لا الی بدل بل بتعلقہ امثالہ فالشرط للتعلق بالفعل
المقدور او للتکلیف الطبیعۃ الکلیۃ التی تبقی بتوارد الامثال وہی
لا تنعدم بتقدمہا لبقاءہا بالامثال المتواردۃ و قالوا فی الاستدلال
ثالثا لا یمکن الفعل قبلہ ای قبل نفسہ والا یلزم تقدم الشئ علی نفسہ فلا
یکون الفعل مقدورا قبلہ فاذن لیست القدرۃ قبل الفعل وہو ای
ہذا الدلیل فاسد کما تری لانہ منقوض بقدرۃ الباری تعالی والضا وصف
القبلیۃ علی نفسہ ممتنعۃ بالذات واما ثبوت امکان وجود الفعل فی زمان قبل
زمان وجودہ فغیر مستحیل بل ضروری والا یلزم الانقلاب من الامکان الی
الامتناع والانقلاب ممتنع کذا فی شرح استاذ الاستاذ وغیرہ من الشروح
فرع للمسئلۃ۔ القدرۃ الواحدۃ للعبد تتعلق عندنا وعند اکثر المعتزلۃ
بالامور المتضادۃ کالحرکۃ والسکون والقیام والقعود بل بجمیع مقدورات العبد
متضادۃ کانت او غیر متضادۃ خلافا لہم ای للاشعری واکثر اصحابہ فان
القدرۃ عندہم لا تتعلق بالامور المتضادۃ مطلقا لا معًا بان تکون نسبۃ القدرۃ
الی الضدین سواء ولا بدلا بان تتعلق او لا بضد ثم بضد آخر بناء علی ان القدرۃ
عندہم مع الفعل وملازمۃ لہ لا قبل الفعل ولا تخلف بینہما فلو تعلقت بالضدین
معًا لزم اجتماع الضدین لوجوب مقارنتہما لتلک القدرۃ المتعلقۃ بہما ولو تعلقت
بالضدین بدلا لزم تقدم القدرۃ المتعلقۃ بالضد الموجود اولا علی المقدور الذی
تعلقت بہ آخرا بل قالوا ان القدرۃ الواحدۃ لا تتعلق بمقدورین مطلقا سواء کانا
متضادین او متماثلین او مختلفین لا معًا ولا علی سبیل البدل بل القدرۃ الواحدۃ لا

لہ قوله مطلقا ای سواء کان بان یکون نسبتہا الی الضدین سواء او بالابدال بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر … ضد القدرۃ المتعلقۃ بالضد الموجود اولا …

تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابي هاشم من المعتزلة متردد ترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الرازي في المباحث المشرقية بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة

القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير مؤثرة فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير الا ان يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل المقدور عندها **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بالسلامة والصحة تفسير باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة في التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب المصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على الشيء كعدم قدرة البعض بالصوم في السفر والى **ميسرة** بصيغة اسم فاعل من التيسير فاضلة اي زائدة عليها اي الممكنة لزيادة صحة اسباب اليسر فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

قوله وهو تفسير باللازم لان ما ادنى ما يتمكن به من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا ولا يمكن الا بسلامة الآلات وصحة الاسباب فلازمة لها ولكن بوجودها فافترقت مفهوما في تعلق الاحكام

قوله لانهم جعلوا [illegible] الزاد والراحلة [illegible] مع انه يمكن الحج بدونهما [illegible] زاد صدر الشريعة [illegible] يحمل [illegible] على الغالب [illegible] التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على الشيء [illegible] بعدم [illegible] البعض [illegible]

بالیسر لحصول السهولة فی الاداء باشتراطها ولهذا شرطت فی اکثر الواجبات
المالیة لا البدنیة لان اداءها اشق علی النفس من البدنیة اذ المال محبوب
النفس فی حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختیار امر شاق والاولی
ای القدرة الممکنة ان کان الفعل بها ای بهذه القدرة مع العزم ای مع
ارادة الفعل غالبا علی الظن کوقت الصلوٰة قبل التضییق فالواجب علی
القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عینا ای عین ذلک
الفعل لاخلفه فان فات الاداء بلا تقصیر بان نام عن الصلوٰة مثلا او
نسیها حتی انقضی وقت اداءها لم یاثم ووجب القضاء ان کان له ای لهذا
الواجب خلف والا ای وان لم یکن له خلف کصلوٰة العیدین مثلا فلا قضاء
ولا اثم وان قصر بتفویت الواجب بان جاء وقت الصلوٰة مثلا ولم
یؤدها عمدا من غیر نوم ولا نسیان مع التذکر اثم هذا القادر مطلقا سواء کان
لهذا الواجب خلف او لا ویجب القضاء مع الاثم ان کان له خلف وان لم یکن
الفعل بها مع العزم غالبا علی الظن وجب الاداء للفعل لا لعینه بل لیبتنی
القضاء ای لیظهر الوجوب فی القضاء فانه فرع وجوب الاداء عند
المحققین کذا فی التقریر کالاهلیة فی الجزء الاخیر من الوقت بحیث لا
یسع اداء الواجب کاسلام الکافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغیر فی الجزء
الاخیر من وقت الصلوٰة بحیث لا یسع اداءها فالصلوٰة واجبة علیهم لا لاداءها
بل لقضائها وهذا مذهب جمهور الحنفیة خلافا لزفر فانه یقول ان قضاء
الصلوٰة لیست بواجبة علیهم فلا وجوب للاداء علیهم عنده لاعتباره

ای لاعتبار زفر فی وجوب القضاء الاہلیۃ قدر ما یحتمل الاداء اسے فی مقدار الوقت الذی یحتملہ الاداء فعند فوت الاداء فیہ یجب القضاء عندہ و فی التحریر لابن الہمام استدلالاً علی مذہب جمہور الحنفیۃ وردا علی زفر لانہ لا قطع بالاخیر لامکان الامتداد للوقت بایقاف اللہ تعالی الشمس یعنی لا قطع بان ذلک الجزء الذی تثبت فیہ الاہلیۃ آخر الاجزاء بل کل جزء یتوہم معہ انہ لیس آخرا فای جزء کان مع سلامۃ آلات الفعل یجب عندہ التکلیف ا قال ر المانع التحریر یلزم مما فی التحریر ان لا یقطع بالتضیق ای بکون الوقت مضیقا لقیام احتمال الامتداد والحال انہ قد یقطع التضیق بوصول الشمس الی قریب من الافق بالضرورۃ کما ہو ظاہر علی الکل فعدم القطع بالتضیق باطل والا یلزم اجتماع النقیضین وبطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم ولا یخفی علیک انہ لو التزم ان لا قطع بالتضیق وتمنع الضرورۃ فای دلیل علی خلافہ بل الظاہر ان الحرکۃ الفلکیۃ ان کانت علی ما یراہ الفلاسفۃ فالقطع بالاخیر والتضیق ثابت البتۃ لانہ لا یمکن قیام الشمس والامتداد فی الاوقات علی ما ثبت عندہم بالدلائل المذکورۃ فی الہیئۃ والا فلم یظہر ما یدل علی ان الحرکات الفلکیۃ دائما علی نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع بل العقل یجوز السکون وبطوء الحرکۃ فی کل لمحۃ وایضا اقول فی الرد الامتداد اما بازدیاد الاجزاء فیتسع الوقت حینئذ ولا نزاع فیہ ای فی اتساع الوقت بل النزاع فی التضیق اذ الکلام فی الجزء الاخیر علی تقدیر الازدیاد لم یبق الاخیر اخیرا او الامتداد بالمد والبسط فی الجزء الاخیر

لا بازدیاد جزء آخر علیه فیلزم بطلان القول بالجزء الذی لا یتجزی
لانه قد امتد وانقسم وہم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التی لا تتجزی
ویرد علیه انا نختار ان الامتداد بالازدیاد واما قوله لا نزاع فیه ان اراد به انه
لا نزاع فی الاتساع الوقوعی فنسلم لکن لا یلزم من امکان الامتداد بالازدیاد
الامکان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انه لا نزاع فی الاتساع
الامکانی فممنوع فان الکلام فی الجزء الاخیر المظنون لا المجزوم وعدم
بقاء الاخیر اخیرا بعد الازدیاد لا یضر لکونه اخیرا باعتبار الظن قبل الازدیاد ایضا
اقول فی الرد المناط للتکلیف ہو الاخیر الواقعی من الوقت لا الاخیر
العلمی الذی یقطع انه اخیر وان لم یوجد فی الواقع ویرد علیه انا لا نسلم
ان المناط ہو الاخیر الواقعی لا العلمی کیف والتکلیف عندنا قبل الوقوع وعند
الوقوع لا وجود للتکلیف وفیه ما فیه من ان قبلیة التکلیف عن وقوع الفعل
لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولی ان یقال فی توجیه کلام جمہور
الحنفیة لا قطع بانقضاء الاخیر من الوقت لامکان البقاء للاخیر
فیتسع الواجب فیه ولما کان یرد ان البقاء لا ینفع لان الظاہر یحکم بان الفعل
الممتد کیف یسعه الجزء الاخیر اذ انطباق الکبیر کالصلوة علی الصغیر کالجزء
الاخیر من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان انطباق الکبیر علی مثل
ہذا الصغیر ممنوع مستندا بان مراتب الصغر غیر واقفة عند حد
وہذا البیان کله جدل لا تحقیق فانه لا یلزم من البیانین الامکان العادی
الذی بالنظر الی قدرة المکلف وہو الشرط فی التکلیف سمعا والحق فی

له فالاولی ان یقال ان قبل الازدیاد یجزم [illegible] ان بعد [illegible] الاول بان [illegible] الجزء بالتضییق [illegible] الاخیر [illegible] کان ذلک [illegible] ۵۴ [illegible]

تقريرالكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضى وقت الصلوة وحاصله على ما ذكره نظام الملة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب وهو لا يقتضى القدرة كما في النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه تجب الصلوة باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا فسد لان النفل بعد الافساد انما وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه بعد الشروع وهو الجزء المؤدى وكذا في الجزء الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعة لكن يجب فيه جزء من الواجب واذا لم يات بجزء من الواجب فيجب عليه القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب في النفل بالشروع وههنا قبله فتدبر لعل اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزء من الواجب لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة التي توجب يسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتقيد بها اى بهذه القدرة الوجوب ويشترط لبقاء هذه القدرة لبقاء الواجب فما دامت القدرة باقية يبقى الوجوب واذا فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لو فاتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا يبقى الذمة مشغولة ويواخذ في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانهما قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيهما قدرة ممكنة اذ لا

اعتناء الامن الغنی کذا فی شرح المستاذ الاستاذ و ذکر التفتازانی فی
التلویح ثم القدرة الممکنة لما کانت شرطاً للتمکن من الفعل واحداثه کانت شرطاً
محضاً لیس فیه معنی العلة فلم یشترط بقاء ها لبقاء الواجب اذ البقاء غیر الوجود وشرط
الوجود لا یلزم ان یکون شرطا للبقاء کالشهود فی النکاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف المیسرة فانها شرط فیه معنی العلة لانها غیرت صفة
الواجب من العسر الی الیسر اذ جاز ان یجب بمجرد القدرة الممکنة لکن بصفة
العسر فاثر فیه القدرة المیسرة واوجبته بصفة الیسر فیشترط دوامها نظرا الی معنی
العلیة لان هذه العلة مما لا یمکن بقاء الحکم بدونها اذ لا یتصور الیسر بدون القدرة
المیسرة والواجب لا یبقی بدون صفة الیسر لانه لم یشرع الا بتلک الصفة
فلهذا شرط بقاء القدرة المیسرة دون الممکنة مع ان ظاهر النظر یقتضی ان یکون
الامر بالعکس اذ الفعل لا یتصور بدون الامکان ویتصور بدون الیسر انتہی
کالزکوة فانها واجبة بالقدرة المیسرة فانه ای المال المؤدی فی الزکوة
شئ قلیل من کثیر لانه ربع العشر وخمسة دراہم من مائتین مرة بعد الحول
ولهذا ای لکون وجوب الزکوة بالقدرة المیسرة سقط وجوب الزکوة بالهلاک
ای ہلاک النصاب بعد الحول بعد التمکن یعنی بعد ما تمکن من اداء الزکوة بعد
الحول ولم یؤد حتی ہلک المال لم یبق الوجوب لعدم بقاء القدرة المیسرة خلافا
للشافعی واما اذا لم یتمکن بان ہلک المال کما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان
قیل ففی صورة الاستہلاک بان ینفق المال فی حاجتہ او یلقیہ فی البحر قد انتفت
القدرة المیسرة فینبغی ان لا یجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة المیسرة انما

قوله ولهذا سقط ... على الاستهلاك ... القدرة الميسرة ...

كان نظر المكلف وقد صرح بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديراً زجراً على التعدي ورداً لما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظراً للفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديوناً لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم الحرج **مسئلة** لا تشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا اي عند
الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان
الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر
غالباً لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه التكليف
لا غير وقد تحقق اتجاه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة ووجوب
القضاء والتكليف به ليس وجوباً متجدداً وابتداء تكليف بل هو بقاء ذلك الوجوب
الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد السبب اي سبب وجوب
القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص
جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه بقاء وجوب الاداء لا وجوب
آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط الوجوب لعدم تكرر المشروط
واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطاً لوجوب القضاء يجب في النفس الآخر
من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة والصوم مع
عدم القدرة وايضاً لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة غير قدرة الاداء
لجرى المكلف بالترك اي بترك القضاء بلا عذر مجوز للترك فمن

فات عنه الصلوة مثلا فترک قضاءها الی آخر وقت الحیوة بلا عذر بناء علی
ان القضاء موسع ینبغی ان لا یاثم لان الوقت الآخر وقت ضیق لا یسع الفعل
فیه فقد فاتت القدرة فالقضاء غیر واجب وترک غیر الواجب لا یفضی
الی الاثم وقد اجمعوا علی التاثیم ای تاثیم التارک للقضاء بعد
ما فات عنه الاداء ولا یخفی علیک ان القدرة الممکنة للقضاء عند الشارطین
لیست بشرط للقضاء فی جمیع اوقات القضاء بل فی بعض اوقاته وقد تحققت
فی صورة الترک بلا عذر فالتاثیم لتحقق قدرة متجددة ثم کان یرد علی عدم
اشتراط القدرة للقضاء انه یفضی الی تکلیف مالیس فی وسع العبد وقد قال
الله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله فیفصل لا یکلف الا انه بالاداء
وقد خصصه بالاداء نصوص قضاء الصوم کقوله تعالے فعدة من ایام
اخر وقضاء الصلوة کقوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها
فلیصلها اذا ذکرها فان تلک النصوص شاملة للقادر وغیره اقول
فی رد هذا الدلیل اذا وجب الواجب کالصلوة فی الجزء الاخیر
من الوقت بان صار اهلا فیه فالاداء غیر مقدور له وعدمت القدرة
فی القضاء بان مات قبل القضاء فالتاثیم لازم علی مذهب الحنفیة و
هو مشکل لعدم تقصیر المکلف فی الاداء لانه غیر مقدور له والتاثیم
بترک الواجب انما یتفرع علی التقصیر ولکون تاخیر القضاء جائزا
لان القضاء موسع ولا تاثیم بالجائز ویقال فی توجیه الاثم ان مدار
الاثم علی نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء کما فهم المعترض ففی

قوله نصوص قضاء الصوم قوله ان نص قضاء الصوم کقوله تعالی فعدة من ایام اخر ونص قضاء الصلوة کقوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها ١٢ منه قوله وهو مشکل لعدم التاثیم لعدم التقصیر من المکلف فی الاداء لانه غیر مقدور له وکان تاخیر القضاء جائزا لانه موسع ولا تاثیم بالجائز وعلی هذا فالحق انفکاک الوجوب عن وجوب الاداء فتامل ١٢ منه عفی عنه

الصورة المذكورة وان لم تحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب متحقق وهو
قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل
اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك
كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف الخطاب
شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران
وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في شرح
المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال
لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم
يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية
شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من

له فهم المكلف اي بتصور المكلف قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا ان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار ١٢ منه رحمه الله تعالى

بيان المحكوم عليه

العلم والمعلوم علی الآخر فی التحقق کذا ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة
شرح المختصر واما لزوم عدم تکلیف الکفار فلان الکفار لا یصدقون بالخطاب کذا
ذکر العلوی فی حاشیة شرح الشرح وقیل اشتراط الفهم للتکلیف منقوض بالتکلیف
بمعرفة اللہ وتقریر النقض علی ما ذکرہ الامام ان التکلیف بہا حاصل بدون
العلم بالامر وذلک لان الامر لمعرفة اللہ تعالی وارد فلا جائز ان یکون ورادا
بعد حصولہا لامتناع تحصیل الحاصل فیکون واردا قبلہ وحینئذ فیستحیل الاطلاع
علی ہذا الامر لان معرفة اللہ تعالی بدون معرفة اللہ تعالی یستحیل
فقد کلف بشیئ وہو غافل عنہ واجیب عن ہذا النقض فی حاصل تاج الدین
الارموی والمنہاج للبیضاوی بان وجوب معرفة اللہ مستثنی من ہذا الاشتراط
لقیام الدلیل علیہ والمدعی فہم المکلف الخطاب شرط التکلیف الا فی اول
الواجبات وہو معرفة اللہ تعالی وذکر التفتازانی فی شرح الشرح فعلی ہذا
ای علی ارادة تصور الخطاب قدر ما یتوقف علیہ الامتثال من فہم الخطاب
لا التصدیق بہ لا حاجة الی استثناء التکلیف بالمعرفة لان تصور الخطاب یمکن
حصولہ بدون حصول معرفة اللہ تعالی واجاب عنہ ابن التلمسانی ثم القرافی
بان الامر بالمعرفة التفصیلیة یرد بعد المعرفة الاجمالیة ووافقنا فی الاشتراط
بعض المجوزین لتکلیف المحال ایضا لان تکلیف المحال قد یکون للابتلاء
وہو معدوم ہہنا نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرحہ وفی البدیع
وافقنا اکثر المجوزین والمفہوم من کلام الامام فی المحصول والبیضاوی فی المنہاج
ان القائلین بجواز التکلیف بالمحال جوزوا تکلیف الغافل لکن الاسنوی فی

شرح المنہاج تعقبہما بانہ لیس کذلک بل اذا قلنا بجواز ذلک فلا شری ہہنا
قولان نقلہ ابن التلمسانی وغیرہ والدلیل لنا ان التکلیف بالفعل طلب
الوقوع ای وقوع الفعل منہ ای من المکلف امتثالا ای لاجل
وقوع الامتثال کما یراہ مانع التکلیف بالمحال او طلب الوقوع منہ ابتلاء
ای لاجل الابتلاء بالعزم علی الطاعۃ واعتقاد القلب بحقیۃ کما یراہ قائل التکلیف
بالمحال و ہو ای طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور لہ بہ ای
بالطلب محال لانہ ای طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم ای
علم ذلک المطلوب لان طلب شئ من شخص وہو لا یعلمہ باطل ضرورۃ وطلب المحال
محال علی ما مر فی المسئلۃ الاولی من الباب الثالث فتکلیف ما لا فہم
لہ یکون محالا وذکر الاستاذ فی الشرح وہذا لا ینتہض من قائل التکلیف
بالمحال لانہ لا یسلم علی رأیہم ان طلب المحال محال فلا یمکن ان یستدلوا بہذا
فالاولی ان یقال ان فائدۃ التکلیف الابتلاء عندہم وہذا منتف ممن لا
شعور لہ فاستحال التکلیف لاستحالۃ الفائدۃ فتامل وفی قولہ فتامل
لعلہ اشارۃ الی منع حصر الفائدۃ عندہم فیہ کما یشعر بہ کلام الفاضل میرزاجان
فی حاشیۃ شرح المختصر قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان اللازم
من الدلیل المذکور ان التکلیف ای تکلیف من لا یفہم بشرط عدم الفہم
ای عدم فہمہ محال لا فی زمان عدمہ ای عدم الفہم اذ الفہم فی
فی زمان عدم الفہم ممکن لا محال فلا یکون تکلیف من لا یفہم فی زمان
عدم فہمہ تکلیفا بالمحال والمدعی استحالۃ تکلیف من لا یفہم فی زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب والامر
وكذا بالفعل المامور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
نصوص الامتثال والابتلاء فوجوده اي وجود التكليف بدونه اي بدون
العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال فالمحال محال في جميع
الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت عدم الفهم وان كان
الفهم ممكنًا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة
الفهم بل على فقدانه واستدل في مختصر ابن الحاجب وتحرير ابن الهمام
وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط التكليف بانه لو صح تكليف
من لا يفهم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغيرها
اذ لا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اي يتصور في البهائم الا عدم
الفهم وهو اي عدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم
للتكليف قيل في شرح الشرح ان هذا اي عدم كون مانع يقدر في البهيمة
غير عدم الفهم معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط
آخر وقيل في حاشية ميرزاجان لتزييف هذا الاستدلال يمكن ان يقال
هذا ممنوع بل لعل المانع عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم
لا فهم المكلف به ولا نزاع في اشتراطه اي في اشتراط اصل الفهم واستعداده
ولا يوجد اصل الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوي العقول فقياس
البهائم على ذوي العقول قياس مع الفارق اقول لا نسلم انه لا نزاع في
اشتراطه بل فيه اي في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

الفہم للتکلیف ھم المجوزون للتکلیف بالمحال لاغیرہم وتکلیف من لااستعداد
لہ لیس بابعد من التکلیف بالمحال فہم لایمنعون عن تجویز تکلیف من لااستعداد لہ
قال استاذ الاستاذ فے الشرح ہذا غیر واف فان ہذا القدر لایکفی فی ثبوت
النزاع بل لابد من نقل فان ظفر فلا دخل لکونہم مجیزین والا فلا وجہ لہ بل
الحق فی تزییف ہذا الاستدلال علی رایہم ای علی رای المجوزین للتکلیف
بالمحال منع بطلان التالی یعنے قولہ یصح تکلیف البہائم بانا لانسلم عدم
صحۃ تکلیف البہائم فان تکلیف البہیمۃ بشئ لیس ابعد من تکلیف
الانسان بالجمع بین النقیضین واذ جوزوا ہذا فلا ابعد عنہم ان یجوزوا ذلک
قال استاذ الاستاذ فی الشرح واما علی ماہو الحق فے الواقع فلا مساغ
للمنع فان بطلان التالی ضروری ومجمع علیہ علے مانقلوا انہ لانزاع فیہ قال
التقی السبکی فی شرح المنہاج الحق الذی یرتضیہ مذہبنا ان من لایفہم ان کان
لاقابلیۃ لہ کالبہائم فامتناع تکلیفہ مجمع علیہ علی ان عدم استعدادہ ای
استعداد الفہم فی البہیمۃ مع تماثل الجواہر کلہا انسانا کانت اوبہیمۃ
لان کلہا مؤلفۃ من جواہر فردۃ لاغیر والروح ایضا جسم مؤلف منہا عند اکثرہم
لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانہ لاقصور من جہۃ القابل کما عرفت وحکم
الافراد المتماثلۃ واحد بمعنی ان کل مایصح علی واحد یصح علے الآخر فلما تحقق
الاستعداد فے الانسان تحقق فے البہیمۃ وایضا مع ان کل شئ بخلق اللہ
تعالی اختیارا لا ایجابا محل تامل فان اللہ تعالے قادر علے کل
ممکن وہو علی کل شئ قدیر فہو قادر علے ان یجعل البہیمۃ فاہمۃ ففی البہیمۃ

استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد
العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع عن التكليف في
البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون الى عدم
اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولاً
لو كان فهم المكلف الخطاب شرطا لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه فلو
طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا في حالة السكر وجب عليه
القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في التحرير وايلاءه
فلو قال لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان موليا مع ان السكران
فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
واتلافه وايلاءه ليس من قبيل التكليف بل هو[ع] اي هذا الاعتبار من قبيل
ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجد السبب وجد
المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا بل كالصوم اي كربط وجوب الصوم بشهود
الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او غيره
من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعا وضعا كلزوم الصوم لشهود
الشهر من غير ان يكون مكلفا به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان
هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام

له قوله فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي هو الاستعداد العادي ١٢ منه رحمه الله

ع قوله وهو من قبيل ربط المسببات باسبابها [illegible] فيه تلطف بعدم الوصول والمراد [illegible] بعد الطلاق بل لزم ذلك شرعا وضعا كلزوم الصوم بشهود الشهر ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجبا عليه واسلامه اداء للواجب والاداء فرع التكليف وشكل ايضا بان
الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني
في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالخمر
اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى
شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون
محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو
عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء او ترك حتى اشتد فالقسم
الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم
الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح والتفتازاني في التلويح
مكلف زجرا له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني في التلويح
وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف تغليظا عليه
وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران وما يتكلم به
من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده او امته وغيرهما من البيع والاقرار
وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد
الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة
الصحو فكانه اي الردة من السكران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

ليس بكفر بل التزامه فلزوم الردة ليس بردة بل التزامه ترجيحا لجانب الاسلام
وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضاً
بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه حرّم عليك السكر فان شربت فيعتبر طلاقك
وقتلك واتلافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار فتامل
انتهى والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف قالوا فى الاستدلال
على نهيهم ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب فى شرح المختصر وصدر الشريعة فى
التنقيح وابن الهمام فى التحرير وغيرهم فى غيرها قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الآية يعنى وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر
بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول فى الجواب عن هذا
الاستدلال ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم
الفهم للخطاب بل فيه اى فى هذا القول دليل على ان السكر لا ينافى فهم
الخطاب فى الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة
حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة فى هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
فى الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم فى الجملة
حده اى حد السكر فى حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان
الصرف فانه يدل على انه يبقى فى السكر الفهم فى الجملة واعتبار ابيحنيفة عدم
التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من
السماء فى الحد اى فى حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة على الشرب
احتياط اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم

قوله بل فيه دليل اى لا دليل على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه دليل ١٢ منه الدقائق

فيندرء به الحد لان مبناه اى مبنى الحد على الدرء اى الدفع حتى الامكان اما فى وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضاً عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ولما كان يرد انه اذا كان فى الآية دليل على ان السكر لا ينافى الفهم فما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون فى آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون حتى تيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم مترادفان فينافى السكر الفهم واذ كان معنى العلم اليقين فلا ينافى السكر مطلق العلم الذى هو مرادف للفهم بل ينافى العلم اليقينى هذا الذى ذكرنا تاويل فان العلم فى اللغة اليقين الواقعى ولا مضائقة فيه لا تفسير فانه بالراى حرام والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال لم يلتزموا التاويل فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانه اى بان قوله تعالى لا تقربوا الآية نهى عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهى اذا ورد على امر هو واجب شرعاً وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهى الى غير واجب فالنهى فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهى الصاحى عن السكر واذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعى وقد قيد انصرف النهى الى القيد كما فى قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا

له قوله بما هو بمعنى ان السكر فنفى الآية لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان النهى انما يحسن ... السكر وبطلان الصلوة بارتفاع ... مطلوب ... حال السكر ... ان ... هذا ... دليل ... فى حال ... فى حال سكره ... فى حال سكره ... مطلوب ... ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالیٰ

سكارى كقولهم لا تمت وانت ظالم اى لا تظلم فتموت ظالما هذا

اى خذ ذا **مسئلة** المعدوم اى من ليس بموجود بالفعل

بل يوجد فى الاستقبال **مكلف** وهذه العبارة احسن من قول الامام المعدوم

يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر يتعلق بالمعدوم لان التكليف

اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى فى المنهاج المعدوم يجوز الحكم عليه لان

الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة خلافا للمعتزلة بل لسائر

الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامدى فى الاحكام والبيضاوى فى

المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن امير الحاج فى التقرير

والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله

تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من غير تجدد وطلب آخر

فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التنجيزى اى ليس المراد

من تكليف المعدوم تنجيز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه الفعل

فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكره ابن الحاجب

فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم

مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون

الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك

الامر هذا لفظه وذكر الامدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب القديم بذات

الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب

فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل لنا اى

[هامش: اى تعلق تنجيزى ... وهو ان المعدوم الذى علم الله [illegible] انه يوجد بشرائط التكليف ... فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال [illegible]]

للاشاعرة علی مذہبہم ان المعدوم یتعلق بہ التکلیف و الا ای وان لم یتعلق
التکلیف بالمعدوم لم یکن التکلیف ازلیا ثابتا فی الازل لتوقفہ اے
لتوقف التکلیف علی التعلق ولو عقلیا فالتعلق لاینفک عن التکلیف سواء
کان التعلق من حقیقة التکلیف وجزءا لہ کما یشعر بہ کلام ابن الحاجب فی المختصر
اومن لوازمہ واذا لم یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یتعلق التکلیف فی الازل
لان المتعلق معدوم وکان التعلق حادثا واذا کان التعلق حادثا کان التکلیف
حادثا لاازلیا وھو ای التکلیف ازلی لان کلامہ تعالی ازلی لامتناع
قیام الحوادث بذاتہ تعالی یعنے لو لم یکن الکلام ازلیا لکان حادثا
وہو صفة لہ تعالی فیکون قائما بذاتہ تعالے فیلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی
وہو ممتنع ومن کلامہ امر ونہی وخبر وغیرہا والامر والنہی تکلیف فیکون التکلیف
ازلیا وقد اختلفت العلماء فی الکلام فقالت المعتزلة ان کلامہ تعالی
عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة علی المعانی
المقصودة وہو حادث غیر قائم بذاتہ تعالے ومعنے کونہ متکلما انہ خالق
الکلام فی بعض الاجسام واحترز بعضہم من اطلاق لفظ المخلوق علیہ لما
فیہ من ایہام الخلق بمعنے الافتراء وجوزہ الجمہور منہم ثم المختار عندہم وہو
مذہب ابی ہاشم ومن تبعہ من المتاخرین انہ من جنس الاصوات والحروف
ولا یحتمل البقاء حتے ان ما خلق برقومہ فی اللوح المحفوظ او کتب فی المصحف
لایکون قرآنا وانما القرآن ما قرءہ القاری وخلقہ الباری من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة وذہب الجبائی اے انہ من جنس غیر الحروف

يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لا اول لوجوده وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا ناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض وفيه ما فيه[1] اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف

قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود للامر والنهي وذلك اللازم اي الامر والنهي من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن جلس في داره وامر ونهي من غير

[1] قوله وفيه ما فيه الخ اشارة [illegible] من ان كلامه حادث [illegible] ١٢ منه رحمه الله تعالى

حضور مامور ومنهي ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس ما هو سفه وعبث لانه منزه عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك سامعا مامورا يعمل به وينقله اي الى المامورين المتاخرين **قلنا** في جواب هذا الاستدلال كما هو المشهور من الجمهور نص عليه التفتازاني في شرح المقاصد والفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفه والعبث وانما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب للفعل من المعدوم في الازل تنجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا واما لو كان الطلب ممن سيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود فلا يلزم السفه والعبث كامر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اي في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة وبذلك الجواب اندفع ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان ان تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة وان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر والنهي وذلك اي اندفاع ما قيل لان الامتناع اي امتناع تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التنجيزي وهو يكون بالطلب تنجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق العقلي الذي هو المراد وتحقق في الازل لا امتناع لتحققه بدون تحقق المتعلق في الخارج فيكفي له اي للتعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله اشارة الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف والكلام

اللفظی فیہ تجنیز التکلیف فکیف یصح تصریحہم بان النفسی مدلول اللفظی قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان فی رد استدلال الذاہبین الی ان المعدوم
لیس بمکلف السفہ والعبث من صفات الافعال والکلام النفسی عندہم
ای عند الاشاعرۃ من قبیل الصفات ای الذاتیۃ لا من صفات الافعال
فلا یتصف الکلام النفسی بہما ای بالسفہ والعبث اقول فی جواب
ہذا الرد انا لانسلم ان الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفہ والعبث بل بعض الصفات
ایضاً تتصف بہما کیف والامر طلب ای طلب الفعل من المامور والطلب
یتصف بہما ای بالسفہ والعبث اجماعا بیننا وبین المعتزلۃ فلا یصح قولہ الکلام
النفسی لا یتصف بہما اعلم ان الامام الرازی قال ان کلامہ تعالی فی الازل
خبر ومرجع البواقی الیہ لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعلہ الثواب وتارکہ العقاب
والنہی بالعکس وعلی ہذا القیاس کذا ذکر التفتازانی فی شرح المقاصد وقال
بعض الاشاعرۃ ان امر اللہ تعالی فی الازل عبارۃ عن الاخبار لان معناہ ان
فلانا اذا وجد بشروط التکلیف صار مکلفاً بکذا وکون الامر معناہ الاخبار نقلہ الامام
فی المحصول والمنتخب ہنا عن بعض الاصحاب فجزم بہ صاحب الحاصل فتبعہ
البیضاوی فی المنہاج وقد صرح الامام ایضا بابطالہ فی الکتابین المذکورین
فی اوائل الامر والنہی فی الکلام علی تکلیف ما لا یطاق وفی الاربعین فی المسئلۃ
السابعۃ عشر وفی معالم اصول الدین فی المسئلۃ الثامنۃ عشر قال فی المحصول
ہنا وہو مشکل من وجہین احدہما انہ لو کان خبرا لتطرق الیہ التصدیق والامر لا یتطرق
الیہ ذلک الثانی انہ لو اخبر فی الازل لکان اما ان یخبر نفسہ وہو سفہ او غیرہ

وهو محال لانه ليس هناك غيره وان عبدالله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لتوافقه لهم لكني لم
اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه على
الاشعري ذهب اي عبدالله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم اي لزوم
السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا ونهيا اي غيرهما
من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي والتحزن وانما
يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات
والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الاقسام فان هذه
الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على التعلقات الحادثة
وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام لكون الحدوث باعتبار
قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر ابن الحاجب في المختصر
انه اورد عليه اي على مذهب عبدالله بن سعيد قدم الامر المشترك وحدوث
الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام والكلام جنس لهذه الانواع
ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون نوع
ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم المشترك مع حدوث الاقسام واجاب
عبدالله بن سعيد عما اورد على مذهبه وقد ذكر هذا الجواب من قبل عبدالله
ابن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر واختاره التفتازاني في شرح
المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انها اي ان هذه الاقسام

انواعه اى انواع الكلام فقال لانسلم ان هذه الاقسام انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق الحادث فالكلام ليس بجنس لهذه الاقسام بل هو معروض لها بحسب التعلق ويجوز خلوه اى خلو الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته اقول في رد هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر بانا سلمنا ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام والكلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون هذه العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو اى وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسما ما شئ مع عارض من العوارض فوجود قسم ما وجود عارض ما فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم هو المشترك لا قسم ما هذا خلف اى خلاف لما فرضه من قصر القدم على المشترك فتدبر لعله اشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض وتقسيم بعد عروض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم بعد عروض العوارض ظاهر لا سترة فيه لان الاول تقسيم من بدو الامر والثانى تقسيم بعد عروض

العوارض لامن بدو الامر وههنا تقسيم بعد عروض العوارض ولما كان عروض
العوارض فيما لايزال بحسب التعلقات الحادثة لافي الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما
لايزال بدون قسم ما واما في الازل قبل مالايزال فلا عروض للعوارض فلا
تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود الشئ المتقسم بعد عروض العوارض
في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم بدون قسم ما وايضا لايكون
المعدوم حينئذ اي حين كانت الاقسام عوارض الكلام لا لذواته مكلفا
اذ لاتكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولاتعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد
اجاب المصنف عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعني لعل ابن
سعيد يلتزم عدم كون المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد
لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك
لاتوجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا
الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يرد على
ازلية الكلام لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من
شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرها من الكتب الكلامية وقد قرر
بعض الشراح كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لايكون المعدوم
حينئذ اي حين وجد الكلام ولم يصر امرا ونهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لايزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبهم

ثانياً بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال
لانه يلزم قدم عدم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ اقسام
الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان
الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدود غير متناه فاقسام الكلام غير متناهية
باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير المتناهية
وقدم بعض الامور المتناهية وان كان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم الامور الغير
المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام لا تعدد فيه
بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد بحسب تعدد
المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى صفة واحدة
ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم والقدرة
صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها
وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما والافراد
كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات
والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضاً اعتباري وقدم الامور الغير المتناهية
الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية الاعتبارية
في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا اي
خذ ذا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت شرائط
وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت لم
يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذ اعلم الامر انتفاء

شرط وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط وجوبه
فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عند وقته اى عند
دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر فى وقت الفعل
لان العلم بالانتفاء فى غير وقته لا مدخل له فى توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى
رجلا بالصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا قال
الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين نص عليه
التاج السبكى فى جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازى هذا الخلاف من امام
الحرمين وفى صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده
بخياطة ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب فى مختصره والسبكى فى جمع الجوامع وابن الهمام فى التحرير وغيرهم فى
غيرها قال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان
جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبنى اما على جعل المسئلة
متناولة لامر السيد مثلا لعبده او على ان المراد ان جهل الآمر بانتفاء الشرط لا يضر صحة
التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من حيث ان الآمر هو الله سبحانه غير
متصور انتهى لا يقال كما قال ابن الهمام فى التحرير وقد تقدم فى الباب الثالث
فى مسئلة امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف
بما علم الله تعالى انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كل ما لا يقع من المكلف فقد انتفى
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

اما مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل
ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر
وقوع الفعل الاختيارى للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهى ارادة الله
تعالى لان مالم يشا لم يكن وبالارادة الحادثة وهى ارادة العبد والا لم تكن
اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع الطاعات
من العاصى مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصى منه ليس مراداله
تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازانى فى شرح الشرح يعنى لاخلاف فى
ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف فى انه ارادة الله او
ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعنى قطب الدين الشيرازى فى شرح المختصر
من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين
فبعيد انتهى والله تعالى عالم بكل شئ فعالم بانتفاء الارادة التى هى شرط وقوعه
وعلى صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء
شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين ههنا
مناقضة لما نقلوا هناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
الى الامكان الذاتى والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين
يعنى القاضى عضد عند نقل الاجماع حيث قال فى شرح المختصر والاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه اى التكليف
المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتى لا
على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقته في الوقوع اى في وقوع التكليف
به بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله هل يصح التكليف به الوقوع وفي مسئلة الاجماع
الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعده كلام القوم فان
الاسنوى صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع
اتفاقا والتفتازانى قال في شرح الشرح بالترقى على قول القاضى عضد والاجماع
منعقد على صحته بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه فى قوله وان ظن
قوم انه ممتنع لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق فى دفع المناقضة التوفيق بين
نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قال التقى السبكى فى شرح المنهاج
من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق
التكليف كالحيوة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما لا يتبادر اليه
كتعلق علم الله بان زيد الا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط فى وجود ايمانه لكن
السامع يقضى بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام
والا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على مذهب الجمهور
من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى تمت
شرائط وجوبه وعلم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق بقوله لم يعلم
الجهل ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك الفعل كالحيوة
والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر بانتفاء شرط
من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف على تقدير
عدم الصحة محتملا ولا علم بالشئ مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل وقت الفعل
بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله اى قبل
وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقى السبكى فى شرح المنهاج
وذلك اى الانكار المذكور باطل للاجماع الذى حكاه القاضى ابو بكر
الباقلانى ورواه ابن الحاجب فى المختصر عن القاضى على تحقق الوجوب
اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا
على الفعل بدليل وجوب الشروع فى الواجب الموسع والصوم بنية
اداء الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب يعلمه المكلف اذ لا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال
والد الاستاذ الاستاذ ظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى لا افهم
مراده لان الكلام فى علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا فى علم اهل الاجماع
بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب يتضمن العلم بالتكليف
فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع على تحقق العلم
بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف بما علم عدم شرطه
قالوا فى الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطہ لزم ان لایکون الامکان شرطا فی التکلیف لان ما علم
شرطہ ای ما صح علیہ الحکم بذلک وہو فی معنی ما علم عدم شرطہ کذا فی شرح الشرح
حنیں ممکن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذ الامکان
شرط التکلیف قلنا فی الجواب عن ہذا الاستدلال لشرط الامکان العادی
ای الامکان الذی ہو شرط لتکلیف ان یکون مما یتاتی فعلہ عادۃ عند حضور
وقتہ واستجماع شرائطہ وہو غیر الامکان الذی ہو شرط وقوعہ وہو استجماع شرائطہ
بالفعل وہذا التصریح من المصنف علی وفق تصریح ابن الحاجب والقاضی عضد
بان الذی اختلف فی کونہ شرطا للتکلیف بالفعل ہو الامکان العادی و
لیس الامر علی ما زعمہ العلامۃ قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر من انہ الامکان
الذاتی کذا افاد الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر فان عنوا بالامکان فی
قولہم الامکان شرط التکلیف الامکان الوقوعی لانسلم انتفاء اللازم اذ الامکان
الوقوعی لیس بشرط للتکلیف وان عنوا بہ الامکان العادی لانسلم الملازمۃ لان
عدم الشرط بالفعل لاینافی الامکان العادی اذ غایۃ عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وھو ای الامکان العادی لاینافی الامتناع
لغیرہ وقلنا ایضا فی الجواب عن ہذا الاستدلال بان ہذا الدلیل منقوض
بجہل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط فی الواقع ای بان یکون شرط
وقوع الفعل معدوما فی الواقع ولا یعلمہ الآمر فان عدم امکان الفعل الذی
عدم شرطہ بالنسبۃ الی المامور مشترک بین ان یکون الآمر عالما بعدم شرطہ
کما فی امر اللہ تعالی او جاہلا کما فی الشاہد مثل امر السید غلامہ من غیر تاثیر لعلم

الامراوجہلہ فی ذلک اذلادخل للعلم فی الامکان والامتناع فانہ ای العلم
تابع للمعلوم فامکان المعلوم ممکنا یتعلق العلم بامکانہ وانکان ممتنعا یتعلق
العلم بامتناعہ بل عدم امکان الفعل لوکان انماکان لعدم الشرط فی الواقع اذ عند
عدم الشرط یمتنع وجود المشروط بل یجب عدمہ بسبب عدم الشرط فیلزم ان لا یصح
التکلیف بالفعل الذی جہل الامر انتفاء شرط وقوعہ وقد صح اتفاقا فانتقض الدلیل
والذاہبون الی عدم صحۃ التکلیف بالفعل المذکور قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم
ثانیا بانہ لوصح التکلیف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطہ لصح
التکلیف بہ مع علم المامور المکلف بانتفاء شرطہ لان المانع من عدم
صحۃ التکلیف بالفعل الذی علم المامور انتفاء شرطہ لایتصور غیر عدم حصول الفعل
فی الواقع وعدم الحصول مشترک بین ما اذا علم الآمر بانتفاء الشرط وبین
ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا یصلح مانعا اذ لوکان مانعا فی صورۃ علم المامور
لکان مانعا فی صورۃ علم الآمر وفی صورۃ علم الآمر لیس بمانع عندکم فلا یکون مانعا
فی صورۃ علم المامور واللازم وہو صحۃ التکلیف بالفعل مع علم المامور بانتفاء
شرطہ باطل اتفاقا اذلا یصح التکلیف بالفعل مع علم المامور بانتفاء شرط
الفعل بالاتفاق قلنا فی جواب ہذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من التکلیف
فی صورۃ علم المامور بانتفاء الشرط لیس الا ما ذکرتم من عدم الحصول بل ہہنا
مانع آخر وہو انتفاء فائدۃ التکلیف مع علم المامور بانتفاء الشرط وہو الابتلاء
بخلاف ما اذا جہل المامور وعلم الآمر فانہ یمکنہ الفعل بوجود الشرط بالنظر
الی اعتقادہ امکان وجود الشرط فیصیر مطیعا وعاصیا بالعزم علی الفعل والترک

وبالشر والكراهة لتحصل الابتلاء، وبالجملة مدار التكليف في صورة علم المامور بانتفاء الشرط لانتفاء الفائدة اى فائدة التكليف **مسئلة اسلام الصبي** العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا في التكليف وكون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل صحة اسلام علي رضي الله عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم عليؓ وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله اقل من عشر سنين بل نص على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك قد اخرج الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباسؓ قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على دينه الا امرأته خديجةؓ وهذا الغلام علي بن ابي طالبؓ قال عفيف فرايتهم يصلون فوددت اني اسلمت حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني ابن الهمام وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فمسلم وكلامنا في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صححت

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ماذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولقائل ان يقول تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا واخرى ومن ثمة حكم باسلام كافر صلے الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجرى عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية الى نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالے وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا يبقے في معرفته شبهة والله اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوى والقاضے ابوزيد وشمس الائمة الحلوانى وموافقوهم بثبوت اصل وجوب الايمان عليه اى على الصبي لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية البارى تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحة تكون المامور من اهل الفهم بل باسبابه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة تتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالتزام اداء الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم لا وجوب الاداء اى لا بثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاداء بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله التكليف والخطاب على الصبي بمجرد العقل انتهے وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول استاذ الاستاذ الذى ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في نفس الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم الصبي عاقلا وقع اسلامه فرضا لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان وقع الصوم منه فرضا ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل اصلا فلا يجب على الصبي العاقل تجديده تجديد اسلامه حال كونه بالغا كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وهذا كتعجيل الزكوة بعد السبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد سبب وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام علي كما عرفت فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يابى بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما كذا ذكر التفتازاني في التلويح ونفاه اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نقل عليه ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشئ بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحله قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان لسبب عدم الحكم فقط والا
فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذى هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى الاداء كما
قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلوة الجمعة فى حق من لا يجب عليه فانه يصير به
مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا فى حقه قبل الاداء وذكر ابن امير الحاج
فى التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى نظر لانا لا نسلم
ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل ذلك اى
وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى ان النائم والمغمى
عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب للاداء عليهما البتة فلو
كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب ههنا بدون وجوب
الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف يلزم من انتفاء
وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه اى حكم اصل
الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا للواجب
ومانعا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة فى الصبى العاقل فيثبت اصل
الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام فى التحرير والاول
يعنى قول فخر الاسلام اوجه مسئلة العقل شرط التكليف اذ به
اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول لاشتراط
الفهم استلزم اشتراط العقل الذى به الاهلية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحنفية

کفخر الاسلام، صدر الشریعۃ وابن الہمام ومن قبلہم وبعدہم قالوا ان العقل نور فی بدن الادمی یضیٔ بہ طریق یبتدء بہ من حیث ینتہی الیہ درک الحواس فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتاملہ بتوفیق اللّٰہ تعالیٰ عزوجل ومعنی ذلک انہا قوۃ للنفس بہا ینتقل من الضروریات الی النظریات فقولہم نور ای قوۃ شبیہۃ بالنور فی انہ بہا یحصل الادراک یضیٔ ای یصیر ذا ضوء بہ ای بذلک النور طریق یبتدء بہ ای بذلک الطریق والمراد بہ الافکار وترتیب المبادی الموصلۃ الی المطالب ومعنی اضاءتہا صیرورتہا بحیث یہتدی القلب الیہا ویتمکن من ترتیبہا وسلوکہا توصلا الی المطلوب وقولہم من حیث ینتہی الیہ متعلق بیبتدء والضمیر فی الیہ عائد الی حیث ای من محل ینتہی الیہ ادراک الحواس فیبتدی ای یظہر المطلوب للقلب ای الروح المسمی بالقوۃ العاقلۃ والنفس الناطقۃ فیدرکہ القلب بتاملہ ای التفاتہ الیہ والتوجہ نحوہ بتوفیق اللّٰہ تعالیٰ وانما ہو لا بتاثیر النفس وتولیدہا فان الافکار معدات للنفس و فیضان المطلوب انما ہو بالہام اللّٰہ سبحانہ وتعالیٰ کذا فی التلویح وذلک ای العقل متفاوت فی افراد الناس بحسب الفطرۃ بالاجماع وبشہادۃ من الآثار ولا یناط التکلیف بکل قدر من العقل بل رحمۃ اللّٰہ اقتضت ان یناط بقدر معتد بہ فانیط التکلیف بالبلوغ ای بلوغ الادمی حال کونہ عاقلا غیر مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبۃ کمال العقل فلہا اعتداد ویعرف کونہ عاقلا بالصادر عنہ من الاقوال والافعال فان کانت علی سنن واحد کان معتدل العقل وان کانت متفاوتۃ کان قاصر العقل فالتکلیف دائر علیہ

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى ونحوه
فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها اى
قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان عام
الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى قول
البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما عرضا
على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا
عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا دليل صريح
على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام قبل عام الخندق
بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا فى بعض الشروح
وقال بركت الاله آبادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت اناطتها بالبلوغ
فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار فخر الاسلام فى اصوله
والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبى
مخالف لظاهر النص كما سياتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف خلافا
لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة فى
وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى
عقاب الصبى العاقل بتركه اى بترك الايمان لمساواة الصبى العاقل
البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب غيران عند هؤلاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان الصبی یوجد لا محالہ کذا فی التقریر وفی الکشف قالوا انما وجبت معرفۃ اللہ تعالی علی العاقل البالغ باعتبار ان عقلہ کامل بحیث یحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبی ہذا المبلغ کان ہو والبالغ سواء فی وجوب الایمان وانما التفاوت بینہما فی ضعف البنیۃ وقوتہا فظہر التفاوت فی عمل الارکان لا فی عمل القلب انتہی والیضا فیہ قلت وہذا القول موافق لقول الفریق الاول یعنی المعتزلۃ من حیث الظاہر سوی انہم یجعلون نفس العقل موجبا وہؤلاء یقولون الموجب ہو اللہ تعالی والعقل معرف کالخطاب انتہی وذکر الامام نور الدین فی الکفایۃ ان وجوب الایمان بالعقل مروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وذکر الحاکم الشہید فی المنتقی عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ انہ قال لا عذر لاحد فی الجہل بخالقہ لما یری من خلق السموات والارض وخلق نفسہ وسائر خلق ربہ اما فی الشرائع فمعذور حتی تقوم بہ الحجۃ و خلافا للقاضی ابی زید الدبوسی حیث قال القاضی ابو زید فی التقویم بوجوب جمیع حقوق اللہ تعالی من الایمان وغیرہ علیہ ای علی الصبی العاقل الا ان الاداء سقط بعذر الصبی لقصور البدن والدلیل لنا اولا قولہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم رفع القلم عن ثلثۃ عن النائم حتی یستیقظ عن نومہ وعن الصبی حتی یحتلم اے یبلغ وعن المجنون حتی یعقل رواہ ابو داؤد والنسائی والحاکم وصححہ اذ معناہ کما قال النووی امتناع التکلیف لا انہ رفع بعد وضعہ انتہی وصح ان یکون النسخ بالنسبۃ الی الممیز بعد الوضع واللہ تعالی اعلم واجیب عنہ بحمل الحدیث علی الشرائع

دون الایمان کما قال العراقیون وللقاضی ابی زید ان یقول النائم اهل الوجوب ثابت علیه وان سقط عنه الاداء بعذر النوم فلو دل رفع القلم علی نفی اهل الوجوب لدل فی النائم ایضاً وہو خلاف الاجماع ولما کان یرد ان الصبی العاقل اذا لم یجب علیه الایمان ینبغی ان لا یعرض علیه الاسلام ولا یضرب علی الصلوة بعد اسلام زوجته مع انه یعرض الاسلام ویضرب علی الصلوۃ اجاب عنه بقوله وعرض الاسلام علیه ای علی الصبی بعد اسلام زوجته لصحته ای لصحة الاسلام من الصبی لا لوجوبه ای لا لوجوب الاسلام علی الصبی وضربه ای ضرب الصبی بعشر علی الصلوة بسبب ترکها لقوله صلی اللہ علیه وسلم مروا الصبی بالصلوۃ اذا بلغ سبع سنین واذا بلغ عشر سنین فاضربوه علیها قال الترمذی حسن صحیح وصححه ابن خزیمة والحاکم علی شرط مسلم تادیبا لیتخلق باخلاق المسلمین وللاعتیاد ای لیعتاد الصلوة فی المستقبل فهو نفع من المنافع کالبہیمة ای کضربها علی بعض الافعال فعنه صلی اللہ علیه وآله وسلم تضرب الدابة علی النفار ولا تضرب علی العثار رواه ابن عدی فی الکامل الا انه ذکر انه من مناکیر عباد بن کثیر کذا فی التقریر شرح التحریر لا تکلیفا ای لا للتکلیف وکونه مکلفا بالصلوة والدلیل لنا ثانیا عدم انفساخ نکاح المراهقة ای التی قاربت البلوغ ولم تبلغ ہذا فی اللغة واما عند الفقهاء فهی التی بلغت ادنی مدة البلوغ وهی سبع سنین ولم تبلغ اذا کانت بین الابوین مسلمین تحت زوج مسلم لعدم وصفه

اى الايمان يعنى بعدم بيان المراهقة صفة الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان فلم تقدر على وصفه ذكره فى الجامع الكبير فلو كان الصبى العاقل مكلفا بالايمان لبانت من زوجها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر على وصفه يفسخ نكاحها اقول وفيه اى فى هذا الدليل انه اى عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه لا يبطل مذهب القاضى ابى زيد لانه لا يدل على نفى اصل الوجوب[له] اى وجوب الايمان عن المراهقة العاقلة فيحتمل ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها ويسقط اداء الايمان عنها بعذر الصبى فعدم انفساخ نكاح المراهقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب اداء الايمان عليها لا لعدم اصل الوجوب عليها و الحجة لنا على القاضى ابى زيد خاصة انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اى على الصبى العاقل ثم سقط الواجب بعد ثبوته بعذر الصبى دفعا للحرج اذ لا يتوجه عليه الخطاب بالاداء فى حال الصبى والقضاء يستلزم الحرج المبين لكان[عه] الصبى الآتى بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان فى السفر و اللازم وهو كون الصبى الآتى به مؤديا للواجب باطل اتفاقا اذ الكل متفقون على ان العبادات التى ياتى بها الصبى العاقل نافلة وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا ولما كان ههنا مظنة سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعنى بين قوله لو كان واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبين قوله لكان الآتى مؤديا للواجب

[له] قوله اصل الوجوب اه اى وجوب الاداء يحتمل ان يكون [illegible] بعذر الصبى [illegible]

[عه] قوله لكان الآتى اى بالصلوة والصوم من العبادات [illegible]

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل سقاط الركعتين في الرباعية عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخريين في الرباعية لايكون مؤديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي رخصة اسقاط كسقوط وجوب الركعتين في الرباعية عن المسافر لعدم الاثم للصبي في اتيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفي رخصة الاسقاط يكون الاثم في الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعا يأثم تدبر به فانه دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لايدل على كونه رخصة اسقاط اذ لايلزم تأثيم في كل ماهو رخصة اسقاط كالمسافر اذا ادى اربعًا فانه لايأثم باداء الركعتين الاخريين بل يكون مسيئًا بالجمع بين النفل والفرض في تحريمة واحدة وكذا صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلين لايكون آثما نعم عدم اداء الواجب لازم كلي لرخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه

مسئلة الاهلية اهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته للحكم وهي ضربان اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا ثم اهلية الاداء نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون عند كونه عاقلا بالغًا فيلزم الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احدهما اى احد من العقل والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وهو البالغ الذي

لایتمیز بین النفع والضرر ویختلط فی کلامه فبعض کلامه یشبه کلام العقلاء وبعضه
یشبه کلام المجانین فعقله قاصر وان کان بدنه کاملا بالبلوغ والثابت معها
ای مع الاهلیة القاصرة صحة الاداء بحیث لو ادی الفعل صح اداءه لا وجوب
الاداء والتفصیل فی الصبی ان ما یکون مع الاهلیة القاصرة ستة ملانه
اما حق الله وهو ای حق الله ثلثة حسن محض ای لایحتمل حسنه القبح
بان سقط حسنه ویصیر قبیحا غیر مشروع بوجه وقبیح محض ای لایحتمل قبحه
الحسن بان یسقط قبحه ویصیر حسنا مشروعا بوجه وبین بین ای متردد بین
الحسن والقبح بانه قد یحسن وقد یقبح واما حق العبد وهو ایضا ثلثة نافع
محض بحیث لایکون فیه شائبة من الضرر وضار محض بحیث لایکون فیه
شائبة من النفع ودائر بینهما ای بین النفع والضرر بحیث یکون نافعا
بوجه وضارا بوجه آخر والاول ای ما هو حق الله تعالی وحسن محض لایحتمل
حسنه القبح کالایمان لا یسقط حسنه ای حسن الایمان وفیه ای
فی الایمان نفع محض للعبد لانه ای الایمان مناط سعادة الدارین من دار الدنیا
والدار الآخرة اما سعادة دار الدنیا فلان العبد یصیر بالایمان معصوم الدم ومحفوظا
عن الجزیة ومعززا بین المسلمین واما سعادة الدار الآخرة فانه یترتب علیه
الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالی واذا کان فی الایمان نفع محض فیصح
الایمان منه ای من الصبی لکون الایمان نفعا محضا لایشوبه
ضرر واهلیة الصبی للثواب وکیف لایصح الایمان من الصبی والفرض ان
الایمان وجد من الصبی حقیقة فکذا حکما وتخلف الوجود الحکمی عن الوجود الحقیقی انما یکون

للحجر عنه بالشرع والحجر اى المنع للصبى من الايمان وعدم اعتبار ايمانه
من الشرع لم يعاجل لحسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو كان
محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محضا لا يشوبه ضرر ولا
يليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف يكون
فيه نفع محض مع انه قد يكون فيه ضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك فى انهما ضرران
حصلا له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح
زوجته اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبى المؤمن من مورثه الكافر
وفرقة النكاح بين الصبى المؤمن وزوجته المجوسية لكفر المقريب اى
قريب الصبى وهو مورثه وهذا فى حرمان الميراث ولكفر الزوجة اى زوجة الصبى
وهذا فى فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبى فهما مضافان اليهما لا اليه لان الاسلام
شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها وحاصله منع كون الضرر فى الايمان بانا لا نسلم
ان هذين الضررين الذين لحقا للصبى بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقاء
قريبه وزوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبى
من الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد
من الضررين اعنى حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبى فحكم الشئ
الموجب ثبوت ذلك الشئ صحته حكم وضع الشئ لذلك الحكم لا حكم يلزم الشئ
من حيث انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانهما من
ثمراته ولوازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اى ضرر
حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب الايمان بالتبع اى تبعا لوجوده
لا قصدا اليه يعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من لوازمه لا ان
يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصدا اليه وكم من شئ ثبت تبعا لا قصدا
ولا يعد الضرر التبعى فيكون في الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب
لارث الصبى من مورثه المسلم فلم يكن لازمه محصورا في حرمان الميراث
ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر و
يتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعا محضا وصار هذا كقبول هبة
القريب من الصبى يصح مع ترتب العتق اى عتق القريب على قبول
الهبة يعنى اذا كان قريب الصبى ذو رحم محرم من الصبى عبد الشخص فوهب
هذا الشخص ذلك القريب للصبى فقبل الصبى يصح قبول الصبى ملك الهبة ويصير ذلك القريب
معتقا على الصبى وعتق القريب على الصبى ضرر محض للصبى لزم الهبة وقبولها
تبعا لوجودها لان الحكم الاصلى للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المترتب
عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكية القريب بالتبع والثانى اى ما هو
حق الله تعالى وقبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر فانه قبيح من كل شخص فى
كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وحرمة
شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبى لانه ضرر محض لا يشوبه
منفعة وكذلك لا يصح من الصبى كاعتاق عبده وطلاق امرأته

۵ قوله فهو بالتبع لان وضع الايمان بالسعادة [illegible] المخالفة مع [illegible]

وبهتة ماله والدليل عليه انه لوارتد في الصبي وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت
ردته لوجب قتله بعد البلوغ وعليه اي على عدم صحة الكفر من الصبي
الشافعي وابو يوسف آخرا في المبسوط وهو رواية عن ابي حنيفة
لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة استحسانا
عندنا اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام الآخرة
يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا[له] بين ابي حنيفة ومحمد وبين ابي يوسف
والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه
وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي يوسف
والشافعي في احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع الشرك
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا في كشف البزدوي
وذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه والتنقيح متن التوضيح وشرح التلويح
والتقرير شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل في احكام الآخرة
اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل عفي عنه وجعل مومنا
لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه
على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر ودخول الجنة
مع الكفر ممن يعتبر ادراكه لعقله وصحة ذكره مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يحتمل المشروعية بحال
وبشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعذر غير مسموع لان عذر

[له] قوله اتفاقا فان الحكم من شمس الائمة على ان العبارة التي ... الصبي العاقل لا ... سنه عفا الله تعالى

صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ملزم للخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف البزدوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الخطر في حقه لانها لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام مما يوجد من العبد من اختيار منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة فتباين من الصبي امرءته اي امرءة الصبي المسلمة ويحرم الصبي الميراث من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد الضرر في حقه اذ هو غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو لوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزوجها كذا في كشف البزدوي والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث ووقوع الفرقة لم لم يحكما بصحة الارتداد في وجوب

قتل الصبى اجاب عنه وانما لم يقتل الصبى بالارتداد وان صح ارتداده
عندهما بل قيل وحبس لانه اى القتل للمرتد ليس بمجرد الارتداد بل
قتل المرتد بالحرابة لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت القتل فى حق النساء
وكذا فى حق اصحاب الاعذار كالزمنى والعميان سفے رواية وهو اى الصبى
ليس من اهلها اے اهل الحرابة لضعف البنية فلا يجب عليه جزاءها
كما لا يجب على المرءة لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة فے
الدنيا يبتنى علے الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند
اساءة الادب مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق
عقوبة وجزاء على الكفر علے ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب
تاديب للرياضة فے المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل
الماضى وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح
غير معصوم محل للتملك كالصيود وذرارے اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال
زوال العصمة التى هى كرامة يكون بطريق الجزاء فينبغى ان لا تزول عن
الصبى لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحيوة بالموت والغناء
بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق العقوبة اليه اشار شمس الائمة
رحمه الله وكان ينبغى ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد
بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ و
لكن فى الاستحسان لا يقتل الصبى المرتد بعد البلوغ ويجبر على الاسلام

لان فى صحة اسلامه اى اسلام الصبى حال الصبى خلافا بين العلماء

ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه
فكفره ليس بردة عنده فاورث هذا الخلاف الشبهة في ارتداده
فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون مسقطة له اذ الحدود تندرئ بالشبهات
الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة
صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت
لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا في المبسوط والثالث اي ما هو
حق الله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات
البدنية كالصوم والحج فانها اي الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة
في وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس
واستوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق
الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته اي مباشرة الصبي بها للثواب
اي لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتياد اي اعتياد ادائها بعد البلوغ
بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اي بلا لزوم عليه فلا يلزم
على الصبي بالشروع المضي فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضي فيها
واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع
قضاؤها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اي كما شرعت في حق الصبي
بلا لزوم مضي ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات
على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة

اللزوم حتى اذا افسد بما لايجب عليه القضاء فكذا الصبى فى هذا المعنى وكذلك لا يلزم على الصبى جزاء محظور احرامه اى احرام الصبى اذا ارتكب محظور احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج واتى لما هو محظور وممنوع موجب للجناية جزاء هذه الجناية لان فى الزامه ايجاب ضرر وذلك يبتنى على الاهلية الكاملة بخلاف ما كان ماليا من العبادات كالزكوة فانه لا يصح منه اى من الصبى اداءه لان فيه اى فى اداءه ضررا بالصبى فى العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة لا على القاصرة والرابع اى ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة والصدقة فان النفع فيه ظاهر اذ لو قبل يدخل المال فى ملكه ولو لم يقبل لم يدخل والضرر فيه منتف تصح مباشرته اى مباشرة القسم الرابع منه اى من الصبى لان تصحيحه ممكن بناء على وجود الاهلية القاصرة اذ الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو نفع محض بلا اذن وليه اى ولى الصبى لانه اى القسم الرابع نفع محض والولى انما جعل وليا لان لا يستضر بالغرامات فتختص الحاجة الى الاذن فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه يصح لان حجره عما فيه ضرر او توهم ضرر له وهذا نفع محض فى حقه فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الحجر فيه ولذلك اى لصحة مباشرة ما فيه نفع محض من الصبى بغير اذن الولى تجب اجرة الصبى المحجور اى الممنوع عن التصرف غير الماذون من الولى اذا آجر الصبى المحجور نفسه

وعمل مع بطلان العقد ای عقد الاجارة یعنی لا یجوز للصبی المحجور ان یوجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متردد بین الضرر والنفع کالبیع فلا یملکه الصبی المحجور علیه وانما ذلک الی الولی ولهذا لا یستحق تسلیم النفس بهذا العقد لما فیه من معنی الضرر فاذا عمل الصبی وفرغ من العمل ففی القیاس لا اجر له لان العقد لم یصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم یجب الاجر وفی الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد یتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم یجب له الاجر والصبی لا یکون محجورا عما یتمحض منفعة کقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر ففیما لا ضرر فیه بوجه لا حجر کذا فی کشف البزدوی وفی التحریر والتقریر ذکر فی وجه الاستحسان لانه ای بطلان عقده بغیر اذن ولیه لحقه ای الصبی وهو ان یلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بین الضرر والنفع فلا یملکه بدون اذن الولی فاذا عمل بقی الاجر نفعا محضا وهو غیر محجور فیه وتجب اجرة الصبی المحجور بلا اشتراط اسلامه اذا کان الصبی المحجور من العمل حرا حتی لو هلک فی العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا یملک بالضمان اما العبد المحجور اذا آجر نفسه بغیر اذن مولاه فتجب له ای لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة ای سلامة العبد من العمل فلو هلک العبد فی العمل فالقیمة ای فتجب علی المستاجر قیمة العبد یعنی ضمن المستاجر قیمة العبد من یوم الغصب لانه غاصب له حین استعمله بغیر اذن مولاه فیملکه بالضمان من حیث وجب علیه الضمان لا الاجر ای لا یجب علی المستاجر الاجر لان الضمان

والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم الاجر بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا قاتل الصبي بغير اذن وليه لا شئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد والخاء المعجمتين اي مادون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه من جهة الولي مع عدم جواز شهود القتال اي حضور الصبي للقتال بدون الاذن اي اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام في اصوله واقره صاحب الكشف ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده امان الصبي المحجور صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال واذا كان له ولاية القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدليل عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المحجور ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يحل له شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف

لہ قولہ استحق الرضخ اى دون السہم من الغنیمۃ ١٢ منہ

ہذا الاحتمال ابن الہمام فی التحریر حیث قال وقیل ہو قول محمدؒ و تابع ابن
امیر الحاج صاحب الکشف فی ان استحقاق الرضخ قول الکل علی الاصح
حیث قال والاصح ان ہذا جواب الکل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر
وقد انقلب نفعًا بعد الفراغ منہ فلا معنی للحجر عن الاستحقاق انتہی والخامس
ای ما ہو حق للعبد وہو ضرر محض کالطلاق ونحوہ من العتاق والصدقۃ والہبۃ
فانہا ضرر محض فی العاجل بازالۃ ملک النکاح والرقبۃ والعین من غیر نفع
یعود الیہ فلا یملکہ ای لا یملک الصبی بنفسہ الخامس ولو باذن ولیہ حتی لو
طلق الصبی امرئتہ باذن الولی بالطلاق لا یقع الطلاق کما لا یملکہ ای
الخامس علیہ ای علی الصبی غیرہ ای غیر الصبی کالولی والوصی والقاضی
لان ولایۃ الغیر علیہ نظریۃ ولیس من النظر اثبات الولایۃ فیما ہو ضرر محض فی
حقہ قال صاحب الکشف کان المراد من عدم شرعیۃ الطلاق والعتاق
فی حقہ عدمہما عند عدم الضرورۃ والحاجۃ فاما عند تحقق الحاجۃ الیہ فہو مشروع
قال شمس الائمۃ السرخسی فی اصول الفقہ زعم بعض مشائخنا رحمہم اللہ ان
ہذا الحکم غیر مشروع اصلا فی حق الصبی حتی ان امرأتہ ای امرءۃ الصبی
لا تکون محلا للطلاق قال وہذا ای ہذا الزعم وہم عندی فان
الطلاق یملک بملک النکاح فہو من لوازمہ فلا ینفک النکاح عن ملک
الطلاق ولا ضرر للصبی فیہ ای فی ملک الطلاق واثبات اصل الملک
وانما ہو ای الضرر فی الایقاع ای ایقاع الطلاق فانہ یبطل بہ
ملک النکاح فینبغی ان لا یصح النکاح لکن ربما تمسّ من الزوجۃ مضرات عظیمۃ

فحینئذٍ لا ضرر فی الایقاع فلو تحققت الحاجۃ الیہ ای الی ایقاع الطلاق من جہۃ لدفع الضرر کان الایقاع صحیحا من الصبی وبہذا تبین فساد قول من یقول انا لو اثبتنا ملک الطلاق فی حقہ کان خالیا عن حکمہ وہو ولایۃ الایقاع والسبب الخالی عن حکم غیر معتبر شرعا کبیع الحر وطلاق البہیمۃ لانا لا نسلم خلوہ عن حکمہ اذ الحکم ثابت فی حقہ عند الحاجۃ حتی اذا اسلمت امرتہ وعرض عندہ الاسلام فابی فرق بینہما وکان ذلک طلاقا فی قول ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالی واذا ارتد وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرتہ وکان طلاقا فی قول محمدؒ واذا وجدت امرتہ مجبوبا فخاصمتہ فی ذلک فرق بینہما وکان طلاقا عند بعض المشائخ کذا فی الکشف والتقریر وایضا فی الکشف واذا کاتب الاب او الوصی فی نصیب الصغیر من عبد مشترک بینہ وبین غیرہ واستوفی بدل الکتابۃ صار الصبی معتقا نصیبہ حتی یضمن قیمۃ نصیب شریکہ ان کان موسرا وہذا الضمان لا یجب الا باعتاق فیکفی بالاہلیۃ القاصرۃ دون جعلہ معتقا للحاجۃ الی دفع الضرر عن الشریک فعرفنا ان الحکم ثابت فی حقہ عند الحاجۃ فاما بدون الحاجۃ فلا یجعل ثابتا لان الاکتفاء بالاہلیۃ القاصرۃ لتوفیر المنفعۃ علی الصبی وہذا المعنی لا یتحقق فیما ہو ضرر محض ولما کان یرد ان اقراض القاضی مال الصبی ضرر محض لانہ قطع الملک عن العین بدل فی ذمۃ المستقرض ولا نفع فیہ فہو من القسم الخامس ولا یملک القسم الخامس علی الصبی غیر الصبی فکیف یملک القاضی الاقراض علی الصبی مع ان القاضی یملکہ علی الصبی اجاب عنہ بقولہ وانما یحل اقراض القاضی مالہ ای مال الصبی من الملتی ای الغنی لانہ ای اقراض القاضی حفظ وصیانۃ

لانہ قد یکون صحیحا بعد ای قد یکون صحیحا عند ثبوت الحاجۃ وبہذا تبین فساد قول من قال انا لو اثبتنا اہلیۃ الطلاق لو اثبتنا له ملک الطلاق کان خالیا عن حکمہ وہو ولایۃ الایقاع والسبب الخالی عن حکمہ غیر معتبر شرعا کبیع الحر وطلاق البہیمۃ وجہ الفساد عدم تسلیم خلوہ عن حکمہ لان الحکم ثابت فی حقہ عند الحاجۃ حتی اذا اسلمت امرتہ وعرض علیہ الاسلام فابی فرق بینہما وکان ذلک طلاقا فی قول ابی حنیفۃ ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرتہ وکان طلاقا فی قول محمد واذا وجدتہ امرتہ مجبوبا فخاصمتہ فی ذلک فرق بینہما وکان طلاقا عند بعض المشائخ کذا فی التقریر ۱۲ منہ

لمال الصبي مع قدرته على الاقتضاء اى الاستيفاء من المستقرض بعلمه
من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضي كاف في الحكم وتحصيل المال
منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضي بخلاف الاقراض من غير الملي لانتفاء
القدرة على الاقتضاء. في الكشف صح الاقراض من القاضي وصار هو مندوبا
اليه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين
وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال
اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم
القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان
مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها التلف باسباب
غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله
بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي له ونفعا فيملكه على
الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه انتهى قال مولانا
نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية في زماننا لظهور الخيانة
اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخيانة في القضاء اقتضى ان لا
يفتى بالاجراء بعلم القاضي بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه
الصبي من الملي لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يتمكن من تحصيل المال
من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي الا في رواية يملك الاب
اقراض مال ابنه الصبي من الملي لان الاب يملك التصرف في المال
والنفس فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

لقاضیخان رحمہ اللہ تعالے الاب لو اخذ مال الصغیر قرضا جاز لانہ یملک علیہ
والوصی لو اخذ مال الیتیم قرضا لایجوز فی قول ابی حنیفۃ وقال محمد لا باس بہ
اذا کان ملیا قادرا علی الوفاء وذکر فی احکام الصغار نقلا عن المنتقی انہ لیس
للقاضی ان یستقرض مال الیتیم والغائب لنفسہ والسادس ای ماہو حق للعبد
متردد بین النفع والضرر ومحتمل لہما کالبیع فانہ اذا کان رابحا کان نفعا واذا
کان خاسرا کان ضررا والاجارۃ فانہا اذا کانت اقل من اجر المثل تکون
نفعا فی حق المستاجر واذا کانت باکثر من اجر المثل کانت ضررا فی حق المستاجر
وغیرہا من المعاوضات التی یوخذ فیہا العوض کالنکاح والکتابۃ والشرکۃ
والاخذ بالشفعۃ والاقرار بالغصب والاستہلاک والرہن فیہا ای فی
ہذہ الاشیاء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام رای الولی باجازتہ
یندفع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الولی لایری المصلحۃ الا فیما لہ فیہ
نفع غالبا فالتحق بما یتمحض نفعا فیملک الصبی ہذا القسم السادس معہ
ای مع رای الولی لانہ فارغ الاحتمال المذکور ثم عند ابی حنیفۃ لما
انجبر القصور ای قصور رای الصبی بالاذن ای باذن الولی ورایہ
کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ التصرفات فیملک الصبی ہذا
القسم بغبن فاحش وہو مالا یدخل تحت تقویم المقومین مع الاجانب
باتفاق الروایات عن ابی حنیفۃ ومع الولی فی روایۃ عنہ بخلاف روایۃ
اخری عنہ فان فیہا لایملکہ لان الولی متہم فی الاذن لجواز ان یکون اذنہ
خداعا منہ لاخذ مالہ ولاکذلک فی الاجنبی فینفذ بیع الصبی مثلا من الاجانب

بغبن فاحش کما ینفذ بیع غیرہ من البالغین او کما ینفذ بیعہ بعد البلوغ وان کان لا ینفذ بیع الصبی من الولی بغبن فاحش باتفاق الروایات و ینفذ فی روایۃ وعندھما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالی لا یجوز ہذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولی ولا من غیر الولی قال الباقلانی وقول ابی حنیفۃ اصح لان اقرار الصبی بغیر اذن الولی صحیح وان لم یملک ذلک بنفسہ وفیہ نظر بل الذی یظہر لی ان قولہما ای قول ابی یوسف ومحمدؒ اظہر فلیتامل کذا فی التقریر شرح التحریر لان الاذن انما اعتبر شرعاً لیامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنہ لم یقع فی محلہ کذا فی بعض الشروح وقال برکت الالہ آبادی لان الاذن بالبیع راجع الی الاذن بالبیع المتعارف وہو البیع بغیر الغبن الفاحش انتہی مسئلۃ

سفر المعصیۃ من البغی والاباق وقطع طریق ونحوہا لا یمنع الرخصۃ المتعلقۃ بالسفر کقصر الصلوۃ الرباعیۃ وافطار الصوم عندنا ای عند اصحابنا الحنفیۃ خلافاً للائمۃ الثلثۃ فان سفر المعصیۃ عندہم یمنع الرخصۃ۔ والدلیل لنا ای لاصحابنا الحنفیۃ علی کون سفر المعصیۃ غیر مانع عن الرخصۃ الاطلاق ای اطلاق نصوص الرخص قال اللہ تعالی فمن

کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر وفی صحیح مسلم عن ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ فرض اللہ تعالی الصلوۃ علی لسان نبیکم فی الحضر

اربع رکعات وفی السفر رکعتین وفی مسند احمد وصحیح ابن حبان وصحیح ابن خزیمۃ وغیرہا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت فی المسح

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة فالآية المذكورة والحديثان
المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق موجبا للرخصة
والائمة الثلثة قالوا اى الاستدلال على كون سفر المعصية مانعا عن الرخصة
بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما فى حقها
كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
قلنا فى جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن
لا نسلم ان فى سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية ليست اياه
اى السفر بل المعصية البغى والاباق وقطع الطريق والسفر منفصل عن المعصية
من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالباغى والآبق المقيم ويوجد
السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر والسبب
هو السفر ومجاورته غير مانعة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية
كالصلوة فى الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
هى خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف سبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعا فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحا والغرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا فى التقرير **مسئلة المواخذة بالخطأ** قال
الامام اللامشى الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول
عنه وقيل الخطأ فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك
التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطأ

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطأ ان يكون عائدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان كذا في كشف البزدوي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطأ هو ان يفعل فعله من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفتازاني في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي تقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صيد فاصاب آدميا انتهى فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي ليس الى الادمي كذا في التقرير جائزة عقلا اي لا يابى العقل عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطأ ولا يليق بجنابه تعالى والدليل لنا اي لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطأ قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطأ فيه والا لم يكن امرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة بالخطأ غير جائزة عقلا لكانت مستحيلة والسوال عما يستحيل نفيا باطل لان عدم وقوعه

ضروری فلا فائدة للسوال لعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال علی عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية و هی ای الجناية انما يتحقق بالقصد ولا قصد فی الخطأ لان الخاطی غیر قاصد الی الخطأ فلا جناية فی الخطأ فکیف يواخذ به قلنا فی الجواب المواخذة فی الخطأ بعدم التثبت والاحتیاط الواجب الذی ينشأ منه خطأ لا بنفس الخطأ ولاشک فی ان ترک التثبت والاحتیاط جناية وقصد وان لم یکن نفس الخطأ جناية وقصداً ولما کان الخطأ مبنیاً عن عدم التثبت الذی هو جناية عدّ الخطأ ایضاً جناية فالذنوب کالسموم فکما ان تناول السموم يؤدی الی الهلاک وان کان خطأ کذلک تعاطی الذنوب يفضی الی العتاب وان لم یکن عزيمة الا ان فيه ای فی الخطأ شبهة العدم ای عدم الجناية والشبهة دارئة فی العقوبات فلا يواخذ بحد حتی لو زفت اليه غیر امرأته فوطيها علی ظن انها امرأته لا يجب الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صيد فقتله لا يجب القصاص دون ضمان المتلفات خطأ من الاموال بيان للمتلفات احترازاً عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطأ بان رمی الی شاة او بقرة علی ظن انها صيد او اکل مال انسان علی ظن انه ملکه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وکونه خاطیا معذوراً لا ينافی عصمة المحل والدليل علی انه بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان يجب علی الکل ضمان واحد کما لو کان المتلف واحداً ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد ضمان کامل کما فی القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

ان یقول مثلا اسقنی فجری علی لسانہ انت طالق عندنا ای عند الحنفیۃ کما
ہو مروی عن ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ تعالے لکن الوقوع عندنا انما
ہو فی الحکم والقضاء لا فیما بینہ وبین اللہ تعالی فہی امرءتہ کما نص علیہ ابن الہمام
فی التحریر وفتح القدیر واقرہ ابن امیر الحاج فی التقریر خلافا للشافعی
رحمہ اللہ تعالے فانہ قال بعدم وقوع طلاق المخطی لان الطلاق یقع فی الکلام
واعتبار الکلام بالقصد ولم یوجد القصد فی الخاطی واذا لم یعتبر کلامہ
فکیف یقع طلاقہ کما فی النائم اذا طلق امرءتہ فی حالۃ النوم لا یقع طلاقہ
بالاتفاق فقلنا فی جواب الشافعی نعم اعتبار الکلام بالقصد لکن لا یوقف
الحکم علی وجودہ حقیقۃ لان فی وقف الحکم علی وجودہ حقیقۃ حرج اذا لغفلۃ
عن معنی اللفظ کما ہی فی صورۃ الخطاء وعدم القصد امر خفی باطن فکیف
یعلم وجود القصد حقیقۃ فلا ینا ط الحکم بہ وللقصد سبب ظاہر وہو العقل والبلوغ
فاقیم تمیز البلوغ عن عقل مقامہ ای مقام القصد دفعا للحرج کما
اقیم السفر مقام المشقۃ فی رخص السفر لان العاقل البالغ لا یفعل الفعل غالبا
الا بالقصد فیکون صدور الفعل عنہ دلیلا علی القصد بخلاف النوم فان عدم
القصد فیہ ظاہر للعلم یقینا بان النوم ینافی اصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فکانت اہلیۃ القصد معدومۃ فی النائم بیقین من غیر
حرج فی درکہ کذا فی التقریر مسئلۃ الاکراہ وہو حمل الغیر علی
ما یرضاہ من قول او فعل ولا یختار مباشرتہ لو خلی ونفسہ کذا فی التلویح و
التحریر والتقریر وقال شمس الائمۃ السرخسی فی اصول الفقہ ہو اسم لفعل

يفعله الانسان بغيره فيتفنى به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ بان
يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس او العضو ولو انملة
لان حرمته كحرمة النفس بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان
ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلا فيفسد الاختيار بجعله مستندا الى اختيار
آخر لانه يعدمه اصلا اذ حقيقة القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح
احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد
يعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي التلويح ومعنى افساده الاختيار
ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيره اي غير الملجئ غيره اي غير
الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو
كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول ان يكون مثالا لغير ما يفوت
النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه الغير الملجئ فيكون معناه
كالحمل على المكره عليه والاكراه على شئ بالحبس والضرب الذي لا يفضي الى
تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا الامر المكره عليه
يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعامل به غيرهما وهذا القسم من الاكراه يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت النفس او العضو و
اما تهديده بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم منه كاخته
واخيه لان القرابة المتابدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس باكراه
لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

قوله بما يفوت النفس قالوا الاستحسان انه اكراه وكل ذي رحم محرم منه ١٢ [illegible]

والہم ما یلحق بحبس نفسہ او اکثر فکما ان التہدید فی حقہ بذلک یعدم تمام الرضا فکذا التہدید بحبس احدہم کذا فی الکشف والتحریر والتقریر وذکر صدر الشریعۃ فی التنقیح والاکراہ والحبس عندہ ای عند الشافعی سواء انتہی وفی التلویح لان فی الحبس ضرراً کالقتل والعصمۃ تقتضی رفع الضرر قال الامام محی السنۃ الاکراہ ان یخوفہ بعقوبۃ تنال من بدنہ لا طاقۃ لہ بہا وکان الخوف ممن یمکنہ تحقیق ما یخوف بہا فیدخل فیہ القتل والضرب المبرح ای الشدید وقطع العضو وتخلید السجن لا اذہاب الجاہ واتلاف المال ونحو ذلک انتہی وذکر الاسنوی فی شرح المنہاج الاکراہ قد ینتہی الی حد الالجاء وہو الذی لا تبقی للشخص معہ قدرۃ ولا اختیار کالالقاء من شاہق وقد لا ینتہی الیہ کما لو قیل لہ ان لم تقتل ہذا حالاً قتلتک وعلم انہ لو لم یقتلہ حالاً قتلہ انتہی وہو ای الاکراہ لا یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ فی نقیضہ مطلقاً سواء کان الاکراہ ملجیاً او غیر ملجیٔ کما نص علیہ فخر الاسلام فی اصولہ وصدر الشریعۃ فی التنقیح وابن الہمام فی التحریر واقرہ صاحب الکشف والتفتازانی فی التلویح وابن امیر الحاج فی التقریر وقال جماعۃ من الاصولیین کالامام الرازی فی المحصول والآمدی فی الاحکام والبیضاوی فی المنہاج وغیرہم فی اسفارہم ان الاکراہ یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ وبنقیضہ فی ضمن الملجی وذکر ابن التلمسانی فی شرح المعالم ہذا القسم لا خلاف فیہ دون ضمن غیرہ ای غیر الملجی یعنی الاکراہ فی ضمن غیر الملجیٔ لا یمنع التکلیف وہو المفہوم من کلام صاحب المنہاج وقال ابن التلمسانی فی شرح المعالم وہو مذہب اصحابنا وقالت المعتزلۃ

ان الاکراہ یمنع التکلیف فی الملجیٔ بعین المکرہ علیہ وبنقیضہ ویمنع فی غیرہ
ای فی غیر الملجیٔ فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ ای نقیض المکرہ
علیہ یعنی لا یمنع الاکراہ فی غیر الملجیٔ التکلیف بنقیض المکرہ علیہ عند المعتزلۃ فان
اکرہ علی ترک الصلوۃ بالحبس فالترک غیر مکلف بہ واما الصلوۃ فہو مکلف بہا
والدلیل لنا ای للحنفیۃ القائلین بان الاکراہ مطلقاً ملجیاً کان او غیر ملجی لا
یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ ونقیضہ ان الفعل المکرہ علیہ وکذا نقیضہ ممکن
فی نفسہ الفاعل متمکن اے قادر علی ایقاعہ وعدم ایقاعہ کیف لا یکون
متمکناً و الحال ھو ای الفاعل یختار اخف المکروھین من المکرہ
علیہ والمکرہ بہ فان رای الفعل المکرہ علیہ اخف من المکرہ بہ یختارہ وان رای
المکرہ بہ اخف من الفعل المکرہ علیہ اختار المکرہ بہ فالفاعل قادر فیصح التکلیف
ولذا ای لاجل ان الفاعل متمکن علے ایقاع الفعل المکرہ علیہ وعدم
ایقاعہ قد یفترض علے المکرہ ما اکرہ علیہ کالاکراہ بالقتل علی شرب الخمر
فیاثم المکرہ بترک اسے بترک ما اکرہ علیہ کشرب الخمر عالماً بسقوط
حرمۃ لاباحتہ فی حقہ لقولہ تعالے الا ما اضطررتم الیہ والاقدام علے المباح
عند الاکراہ فرض و قد یحرم علی المکرہ ما اکرہ علیہ کعلے قتل مسلم ظلماً
ای کالاکراہ علے قتل مسلم ظلماً من غیر تقصیر موجب للقتل فیوجر المکرہ
علے الترک اسے ترک قتل مسلم ظلماً کعلے اجراء کلمۃ الکفر اسے کما یوجر
المکرہ علے اجراء کلمۃ الکفر علے لسانہ بالترک والحاصل ان ما اکرہ علیہ فرض
ومباح ورخصۃ وحرام ویوجر علے الترک فی الحرام والرخصۃ ویاثم فی الفرض

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل و
عدمه والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتے قتل لم یاثم ولم يوجر و
بالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملاً بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض
اى اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له
الفعل ولو تركه وصبر حتے قتل لا ياثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه ياثم
فهو معنى الفرض كذا ذكر التفتازاني فے التلويح وابن امير الحاج فے التحرير

قال المفصلون بين الاكراه الملجئ وغير الملجئ بان الاول مانع عن التكليف
بخلاف الثاني فانه ليس بمانع عن التكليف فے الاستدلال على ان الاكراه
الملجئ مانع عن التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه بان المكره عليه واجب الوقوع
من المكره وضده ممتنع وقوعه من المكره لانه مضطر فے الارتقاع احياءً
لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف بهما اے بالواجب
والممتنع محال كذا استدل الامام فے المحصول وهو معنے قول صاحب
المنهاج لزوال القدرة لان القادر علے الشئ هو الذى ان شاء فعل وان
شاء ترك قلنا فى جواب استدلال المفصلين انا لا نسلم ان المكره عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل فے نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالے ولا تلقوا
بايديكم الے التهلكة او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار ما هو اخف عنده

او هو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب والامتناع بالشرع
او بالعقل لا ينافى الاختيار للفاعل بل هو اے كل واحد

من الایجاب والامتناع بالشرع اوالعقل من مرجح لجانب الفعل والترک لاموجب لجانب الفعل او الترک و الترجیح لا ینافی الاختیار حتے یمتنع التکلیف فتامل فانہ دقیق وقالت المعتزلۃ الذاھبون الی ان الاکراہ فی غیر الملجئ یمنع التکلیف فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ فی الاستدلال علی مذہبھم بان المکرہ اذا اکرہ علی عین المامور بہ کالصلوٰۃ مثلاً فالاتیان بہ ای بالمامور بہ لداعی الاکراہ فان الانسان یمیل اولا الی دفع المضار الجسمانیۃ کالضرب والحبس فالاکراہ ہوالباعث اولا الی ارادۃ الفعل دفعاً للمضرۃ وبالنظر الے ہذا الباعث یفعل المکرہ الفعل لا لداعی الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحکم الشرع فلا یثاب علیہ ای علی ایتان ہذا المامور بہ فلا یصح التکلیف بہ ای بہذا المامور فانہم یشترطون فے المامور بہ ان یکون بحال یثاب علی فعلہ بخلاف ما اذا اتی بنقیض المکرہ علیہ کما اذا اکرہ علے ترک الصلوٰۃ فاتے بالصلوٰۃ فانہ ای المکرہ ابلغ فی اجابۃ داعی الشرع حیث صبر علے التعذیب فی سبیل اللہ فیثاب علی ہذا التقدیر قال برکۃ الالہ آبادے لانہ اذا اختلف فیہ الداعیان فیترک مقتضے داعی الاکراہ واتی مقتضے داعے الشرع فہوابلغ فے الاجابۃ لداعے الشرع انتہے قلنا فی جواب استدلال المعتزلۃ بما اورد علیہم القاضی ابوبکر الباقلانی ونقلہ عنہ ابن التلمسانی فے شرح المعالم بانہم اعترفوا بصحۃ التکلیف بضد المکرہ علیہ وصحۃ التکلیف بالضد تقتضے المقدرۃ علی الضد لان اللہ تعالے لایکلف العبد الابعد خلق القدرۃ لہ عندہم والقدرۃ علے الشئ عندہم قدرۃ علے ضدہ ای علی

ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه وضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا" وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب على اتيانه واشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله فلهم ان يمنعوا الكلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع وانما الاعمال بالنيات قال الغزالي في المستصفى الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على ادا الزكوة مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فلا

مسئلة

لا حرج في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى لاستجماعه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بامر يشق عليهم او شرعا كما هو عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اي الحرج كلي مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف اذ العاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر الحرج فلهذا اي لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كلي مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ اي الاعتبار

شئ من الاحکام علی المعتوہ البالغ لقصور العقل والعتہ آفۃ یوجب خللا فی العقل فیصیر صاحبہ مختلط الکلام فیشبہ بعض کلامہ کلام العقلاء وبعضہ کلام المجانین وکذا سائر امورہ کذا فی کشف البزدوی وفی التحریر العتہ اختلاط الکلام مرۃ ومرۃ وقال ابن امیر الحاج فی التقریر وہذا اختصار مجحف لتعریفہ باختلال العقل بحیث یختلط کلامہ فیشبہ مرۃ کلام العقلاء ومرۃ کلام المجانین وکذا سائر امورہ واحسن منہ ما قیل آفۃ ناشیۃ عن الذات توجب خللا فی العقل فیصیر صاحبہ مختلط الکلام فیشبہ بعض کلامہ کلام العقلاء وبعضہ کلام المجانین وخرج بناشیۃ عن الذات ما یکون بالمخدرات وہذا مختار عامۃ المتاخرین خلافا لابی زید حیث ذکر فی التقویم ان حکم العتہ حکم الصبا الا فی حق العبادات فانا لم نسقط بہ الوجوب احتیاطا فی وقت الخطاب وہو البلوغ بخلاف الصبا لانہ وقت سقوط الخطاب وذکر صدر الاسلام فی اصولہ مشیرا الی ہذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتہ غیر ملحق بالصبا بل ہو ملحق بالمرض حتی لا یمنع وجوب العبادات ولیس کما ظنوا بل العتہ نوع جنون فیمنع وجوب اداء الحقوق جمیعا اذ المعتوہ لا یقف علی عواقب الامور کصبی ظہر فیہ قلیل عقل وتحقیقہ ان نقصان العقل کما اثر فی سقوط الخطاب عن الصبی کما اثر عدمہ فی حقہ اثر فی سقوط الخطاب بعد البلوغ ایضا کما اثر عدمہ فی السقوط بان صار مجنونا لانہ لا اثر للبلوغ الا فی کمال العقل فاذا لم یحصل الکمال بحدوث ہذہ الافۃ کان البلوغ وعدمہ سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون کما سقط عن الصبی

فی اول احوال الصبا تحقیقا للعدل وهو ان لا یؤدی الی تکلیف ما لیس
فی الوسع ولیسقط عن المعتوه کما یسقط عن الصبی فی آخر احوال الصبا
تحقیقاً للفضل وهو نفی الحرج عنه نظرا ومرحمة علیه ولم یجب قضاء

الصلوة الساقطة فی حالة الحیض والنفاس علی الحائض والنفساء۔
فان الحیض لما لم یکن اقل من ثلثة ایام ولیالیها عند الطرفین واقل من
یومین والاکثر الثالث عند ابی یوسف کان الواجب داخلاً فی حد التکرار لا محالة
وکذا النفاس فی العادة یکون اکثر من مدة الحیض فتتضاعف الواجبات
فیه ایضاً والدخول فی حد التکرار والکثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع
شرعاً دون الصوم فانه یجب قضاءه اذ لیس فی قضاءه حرج لان الحیض
لا یزید علی عشرة ایام ولیالیها فلا یتصور ان یکون مستغرقاً لوقت الصوم
وهو الشهر والنفاس وان کان قد یستوعب الشهر لکن لما کان حکمه ماخوذا من
الحیض فی الصلوة والصوم ولم یکن الحیض مسقطاً للصوم بوجه کان حکم النفاس
کذلک وان استوعب الشهر وایضاً وقوع النفاس فی وقت الصوم من
النوادر فلا یبنی الحکم علیه کالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان
وقوعه عادة فی اوان الصلوة من اللوازم فاثر فی اسقاط القضاء لدخول
الواجب فی حد التکرار لا محالة ولیشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب
قضاء الصوم ما فی الصحیحین عن عائشة رضی الله عنها قالت کان یصیبنا ذلک
تعنی الحیض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة علیهما
لکن اختلفت الشافعیة بین وجوب اداء الصوم علی الحائض والنفساء

علی سبیل الوجوب کما فی النائم ولان الاداء حرام منهی عنه فلا یکون واجبا ۱۲ منه رحمه الله تعالی۔

فی حالتی الحیض والنفاس وعدم وجوبہ فقیل یجب ونقلہ السبکی عن اکثر الفقہا
لتحقق الاہلیۃ والسبب وہو شہود الشہر لانہ یجب علیہا القضاء بقدر
ما فاتہما فکان المأتی بہ بدلا عن الفائت وقیل لا یجب وذکر متاخر انہ
الاصح عند الجمہور لانتفاء شرطہ وہو الطہارۃ وشہود الشہر فوجب عند انتفاء
العذر لا مطلقا ووجوب القضاء یتوقف علی سبب الوجوب وہو ہہنا شہود
الشہر وقد تحقق لا علی وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظہر مثلا علی
من نام جمیع وقتہا لعدم تحقق وجوب الاداء فی حقہ ہذا بناء علی ان وجوب
القضاء بما بہ وجوب الاداء واما بناء علی انہ بسبب جدید فالظہر اذ لا یستدعی
وجوبا سابقا فلا یتوقف وجوبہ علی وجوب الاداء اور ویلزم علی ہذا ان لا یسمی
قضاء لعدم استدراک ما فات من الوجوب واجیب بما یلزم لو انحصر موجب التسمیۃ
فیما ذکرتم وہو ممنوع فانہ انما سمی قضاء لما فیہ من استدراک مصلحۃ ما انعقد
سبب وجوبہ ولم یجب لمانع قال ابن الہمام فی التحریر والانتفاء یعنی عدم
وجوب اداء الصوم علی الحائض والنفساء فی حالتی الحیض والنفاس قیس
وقال تلمیذہ ابن امیر الحاج فی التقریر ہو الوجہ الذی لا معدل عنہ لان
الاداء حالۃ الحیض حرام منہی عنہ فلا یکون واجبا مامورا بہ للتنافی بینہما ومن ہذا
والله اعلم قال السبکی الخلاف لفظی لان ترک الصوم حالۃ العذر جائز اتفاقا
والقضاء بعد زوالہ واجب اتفاقا لکن لیس کذلک بل فائدۃ بینہما کما فی
الذخائر فیما اذا قلنا یجب التعرض للاداء والقضاء فی النیۃ فان قلنا لوجوبہ
علیہا نوت القضاء والا نوت الاداء فانہ وقت توجہ الخطاب والله سبحانہ وتعالی اعلم

ف لكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت عجز خالص حقيقة وحكماً ليس فيه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات للمريض في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبعي وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها بالذات آفة في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان والتغير ان تخيل صورا لا وجود لها خارجاً والنقصان ان يضعف بصره مثلا والبطلان العمى كذا في كشف البزودي وفي التقرير شرح التحرير عنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبعية والنفسانية والحيوانية غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في محله على قدر المكنة اي الطاقة حتى شرع له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او مضطجعا اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم في الخطأ مجتهداً حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا ياثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجراً واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد الى الاجتهاد وينسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسيان وهو عدم الاستحضار للشئ في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فيشمل هذا النسيان عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان والسهو

من حیث اللغۃ بعید کما ذکرابن دقیق العید وجزم کثیر باتحادہما لان اللغۃ لاتفرق بینہما وان فرقوا بینہما بان السہو زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع بقائہا فی الحافظۃ والنسیان زوالہا عنہما معًا فیحتاج حینئذ فی حصولہا الی سبب جدید وقیل النسیان عدم ذکر ما کان مذکورا والسہو غفلۃ عما کان مذکورا و مالم یکن مذکورا فالنسیان اخص منہ مطلقًا وقال الشیخ سراج الدین الہندی شارح البدیع والحق ان النسیان من الوجدانیات التی لا یفتقر الی تعریفہ بحسب المعنی فان کل عاقل یعلم النسیان کما یعلم الجوع والعطش ووجہ انتفاء الاثم ان الانسان مضطر فی النسیان فلو ادی النسیان الی الاثم لکان لہ حرجًا وانتفاء الاثم ہو المراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وضع اللہ عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیہ رواہ ابن حبان والحاکم وقال صحیح علی شرطہما ولم یخرجاہ وسقط اکل الصائم فی حال صومہ ناسیًا اذ لیست فی الصوم ہیئۃ مذکرۃ للصوم والطبع داع الی الاکل لطول مدۃ الصوم والحکم الدنیوی یسقط عند کون النسیان لما ہو فیہ مع الداعی الی فعل ینافیہ بدون مذکر لما ہو فیہ دفعًا للحرج فلا یفسد بہ الصوم ولا یلزم منہ الاثم وخفف فی السفر لانہ مظنۃ المشقۃ فلو شدد فیہ لکان حرجًا فشرعت الرباعیۃ من المکتوبات رکعتین ابتداء کما فی الصحیحین عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت فرضت الصلوۃ رکعتین رکعتین فاقرت صلوۃ السفر وزید فی صلوۃ الحضر وشرع مسح الخف للمسافر فی السفر الی ثلثۃ ایام ولیالیہا کما فی صحیح مسلم من حدیث شریح بن ہانی قال سالت

عائشة رضی الله عنها عن المسح على الخفين فقالت ايت عليًّا فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتيته فسالته فقال جعل للمقيم يومًا وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن شروعًا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان شروعًا له كما للمقيم الى يوم وليلة لكان حرجًا وتثبت الرخصة اى رخصة السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع فى السفر قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهى ثلثة ايام دفعًا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و اصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر كما فى الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلعم الظهر بالمدينة اربعًا والعصر بذى الحليفة ركعتين وروى ابن ابى شيبة فى مصنفه ان عليًّا خرج من البصرة فصلى الظهر اربعًا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الحين لصلينا ركعتين وروى عبد الرزاق فى مصنفه عن نافع عن ابن عمر رض انه كان يقصر الصلوة حين يخرج من شعب المدينة وان كان القياس ان لا تثبت الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى نوى الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم فى انصرافه ولو كانت الاقامة ونيتها فى المفازة التى لا ابنيان فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة لانه اى كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققه فتعود الاقامة الاولى ودفع السفر دفعها اى للرخصة الثابتة

بالسفر في كشف البزدوي لان السفر لما لم يتم علة بالسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل الاقامة وبعدها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام لا يصح كونه مقيما الا فيما اى في محل يصلح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفازة لانه اى كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت نية الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله والمفازة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها كذا في التقرير وفي كشف البزدوي واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تاويل القصد ايجاب اى اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم يصح الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة انتهى **مسئلة**

العبد اهل للتصرف في المال وملك اليد اى اهل لمالكية اليد الذي هو الحكم الاصلي للتصرف وملك العين والرقبة شرع للتوصل اليه ولقطع طمع الاغيار من العين اذ الملك هو المطلق للتصرف للمالك والحاجز للغير عن التصرف في مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا اى كون العبد اهلا للتصرف ومالكية اليد مذهبنا خلافا للشافعي فعنده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولمالكية اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل

لـه قوله اهل للتصرف اى اهل لان يتصرف بعبارته ابتداء اعلم ان التصرف هو الذي يثبت ملك الرقبة في المحل ثم يترتب عليه التعيين فيثبت في تيسيره ملك اليد فالاصل في التصرف ثبوت ملك الرقبة ثم ثبوت ملك اليد ابتداء وهو الاصل في التصرف فعنده ليس بمحل لاستحقاق ملك المولى بسبب الرقبة وهو ملك المولى فصار كالوارث مع المورث ١٢ منه احمد الله دهلوى

لنا انهما اى اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم
اى كون الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا للحكم
كالقول بالايجاب والقبول والاقارير واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل
والذمة اى كون الانسان اهلا للذمة وهى كون الانسان صالحا لان
يخاطب بالاحكام والاولى اى اهلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان
سالما عن الآفة يكون صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه ويقصد
به الايجاب على نفسه وعلى الغير وهو اى العقل لا يختل بالرق ولذا اى
لعدم اختلال العقل بالرق كانت روايته اى رواية العبد ملزمة
العمل للخلق وقبلت اخباراته فى الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها
وشهادته فى هلال رمضان فلو كان فى عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة
العمل للخلق وكيف تقبل اخباراته فى الديانات وشهادته فى هلال رمضان
والثانية اى اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اى على العبد والاستيجاب
له اى للعبد ولتحققهما[له] اى لتحقق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب فى
العبد خوطب العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم ونحوهما وصح اقراره
اى اقرار العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب
الحد يصح اقراره ويجرى الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح
اقراره ويقتص منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يواخذ به بعد العتق
ولم يصح ان يتصرف المولى فى ذمة العبد بان يشترى شيئا على ان الثمن
فى ذمة العبد كما لا يصح التصرف فى ذمة الاجنبى بان يشترى احد شيئا

[له] قوله خوطب بحقوقه بخلاف ان يجب [illegible] ما روى عنه [illegible]

علی ان الثمن فی ذمۃ الاجنبی لان الذمۃ مملوکۃ للعبد لا للمولی ولو کانت
الذمۃ مملوکۃ للمولی یصح تصرف المولی فی ذمۃ العبد ولا یملک المولی ان
یسترد من المودع مالا اودعہ العبد عندہ ماذونا کان العبد او محجورا کذا فی
عامۃ شروح الجامع الصغیر وصحۃ اقرار المولی علی العبد بدین لملک
مالیۃ العبد لا لملک ذمۃ العبد بدلیل انہ یصح اقرارہ بقدر مالیۃ الرقبۃ ولو کانت
صحۃ باعتبار الملک فی الذمۃ وہی متسعۃ لکان ینبغی ان یصح الاقرار بما زاد
علی المالیۃ وان کثر کما لو اقر علی نفسہ فہو کاقرار الوارث علی مورثہ بالدین
فانہ یصح وان لم تکن ذمۃ المورث مملوکۃ للوارث لان موجب اقرارہ
استحقاق الترکۃ من یدہ کذلک موجب اقرار المولی استحقاق مالیۃ الرقبۃ
والکسب فیصح فاقرار المولی علی عبدہ اقرار علی نفسہ بالحقیقۃ فلا
یقال لا نسلم ان الذمۃ مملوکۃ للعبد بل ہی مملوکۃ للمولی بدلیل انہ لو اقر
علی العبد بدین صح اقرارہ ولو لم تکن مملوکۃ لہ لما صح اقرارہ بالدین علیہ
کما لا یصح علی الاجنبی لانا نقول صحۃ اقرارہ باعتبار ان مالیۃ العبد مملوکۃ
لہ لا باعتبار ان ذمۃ العبد مملوکۃ لہ ولا یقال ان العبد یواخذ بہذا الدین بعد
العتق ولو لم تکن الدین واجبا فی ذمۃ العبد باقرار المولی لما اخذ بعد العتق لانا
نقول انما یواخذ بہذا الدین بعد العتق لان مالیۃ رقبتہ صارت مشغولۃ بالدین
وقد اتلفہا المولی بالاعتاق فیضمن ویضمن العبد ایضا لان منفعۃ الاعتاق
سلمت لہ وصارت المالیۃ المشغولۃ مصروفۃ الیہ فیلزمہ السعایۃ کالراہن المعسر
اذا اعتق عبدہ المرہون یلزم العبد السعایۃ وان لم یکن علیہ دین لانہ صرف

الیہ مالیۃ الرقبۃ مشغولۃ بالرہن کذلک ہہنا کذا فی کشف البزدوی ولما کان یرد ان العبد منع عن التصرف فلو کان اہلا لہ لما منع عنہ اجاب عنہ بقولہ وانما الحجر ای المنع للعبد عن التصرف مع قیام الاہلیۃ لحق المولی فی رقبۃ العبد لان الدین اذا وجب فی الذمۃ یتعلق بمالیۃ الرقبۃ والکسب استیفاء ومالیۃ الرقبۃ والکسب ملک المولی فلا یتحقق الاستیفاء بدون رضاہ فاذا اذن فقد رضی بسقوط حقہ کذا فی التقریر وفی بعض الشروح اذ لو جاز التصرف من غیر اذنہ صارت الرقبۃ ہالکۃ فی الدین اذا وجب فی ذمتہ فلا یقدر المولی علی الاستخدام فیتضرر المولی بہ انتہی فاذنہ ای فاذن المولی للعبد فک الحجر الثابت بالرق ای ازالۃ منع التصرف الثابت بالرق عن العبد ورفع المانع عن التصرف حکما واثبات الید لہ فی کسبہ لا اثبات الاہلیۃ ای اہلیۃ التصرف وحاصلہ ان العبد لما کان فی نفسہ اہلا للتصرف وامتناع التصرف عنہ لمانع ولیس المانع الا حق المولی فاذنہ رفع للمانع لا اثبات الاہلیۃ والشافعیۃ قالوا فی الاستدلال علی ان العبد لیس باہل للتصرف ومالکیۃ الید بانہ لو کان العبد اہلا للتصرف فی المال لکان اہلا للملک لان التصرف وسیلۃ الی الملک وسبب لہ ای للملک اذ الشیئ یملک بالبیع والشراء والہبۃ وغیرہا من التصرفات ومسبب عنہ ای عن الملک اذ الملک یبیح التصرف ولذا لا یباح التصرف فی ملک الغیر والتصرف شرع لحکمہ وہو الملک لا لذاتہ فلا ینفصل عنہ فاذا لم یکن العبد اہلا للملک الذی ہو المقصود من التصرف لم یکن اہلا للتصرف فلا محالۃ اذا

كان اہلا للتصرف كان اہلا للملك وقيل فے وجہ الملازمة ان كون التصرف
سببًا للملك وسببًا عنہ مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود الشئ
يستلزم وجود سببہ ومسببہ واللازم وہو اہلية العبد للملك باطل
اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك لہ فى المال اصلاً و كل
ما فى يدہ فہو ملك لسيدہ فكذا الملزوم فثبت ان العبد ليس باہل للتصرف
واذا لم يكن اہلا للتصرف لم يكن اہلا لليد اے لاستحقاق اليد
والملكية لان اليد اے ملكہ وہو عبارة عن كون الانسان قابضًا على
شئ بحيث يصح فيہ التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
وقد انتفيا وقد عدم الامران اعنى ملك الرقبة والتصرف فى حق العبد و
اذا ثبت انہ ليس باہل للتصرف بنفسہ كان تصرفہ بعد الاذن واقعا للمولے
بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحہ ان التصرف تمليك او تملك فانہ اذا اشترى
شيئا كان متملكا لذلك الشئ والملك يثبت للمولے بلا خلاف والتملك يقع
لہ واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولے فكان التمليك ايضًا للمولے
ولا معنے لقول من قال التصرف يقع لہ والحكم يثبت للمولے لانا لا نعقل من
قول القائل ان العقد يقع لہ سوے وقوع الحكم لہ لان العقد كلام
موجب للحكم وبدون الحكم ہو كلام لا يطلق عليہ اسم التصرف واذا اخذ اسم
التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف لہ اشارة الى
الحكم لا محالة كذا فے كشف البزدوي قلنا فى جواب استدلال الشافعية
بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اہلية التصرف مقتضية لاہلية

الملک هذا الاقتضاء موجود فی العبد والتخلف ای تخلف اهلیة الملک
عن اهلیة التصرف فی العبد لمانع یمنع عن اهلیة الملک فی العبد وهو کون
رقبة العبد مملوکة للسید لا لعدم المقتضی ای لیس تخلف اهلیة الملک
عن اهلیة التصرف لعدم مقتض یقتضی اهلیة الملک وهو اهلیة التصرف فالملازمة
بین اجزاء الشرطیة اعنی قوله لو کان اهلا للتصرف لکان اهلا للملک عند
ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وایضا لا نسلم الملازمة
بین کونه اهلا للتصرف وبین کونه اهلا للملک بسبب کون اهلیة التصرف مسببة
عن اهلیة الملک وکون اهلیة الملک سببا لاهلیة التصرف کما ان الملک سبب
للتصرف اذ لا تستقیم الملازمة الا اذا لم یکن لاهلیة التصرف سبب غیر اهلیة
الملک ویجوز تعدد الاسباب لاهلیة التصرف وذکر برکت الله آبادی
قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ویجوز تعدد
الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شراح آخرون لکن
یظهر من حاشیة المصنف ان المقصود من قوله ویجوز تعدد الاسباب
لاهلیة التصرف انتهی منع الملازمة بین طرفی قول الشافعیة واذا لم یکن
اهلا للتصرف لم یکن اهلا للید المثبتة لقوله لان الید انما یستفاد بملک الرقبة
والتصرف بانا لا نسلم ان ملک الید لا یستفاد الا بملک الرقبة والتصرف
لجواز تعدد الاسباب لملک الید لکن لا یصح هذا الا اذا قدر المضاف اعنی
لفظ الملک قبل التصرف فی قوله لاهلیة التصرف انتهی وفی التحریر والتقریر
وکون ملک التصرف لا یستفاد الا من ملک الرقبة ممنوع نعم هو ای ملک

قوله والتخلف لمانع اه حاصله ان اللزوم انما هو عند ارتفاع المانع واما عند وجوده فلا ۱۲ منه رحمه الله تعالی

قوله ویجوز تعدد الاسباب اه ای [illegible] لا نسلم ان ملک التصرف [illegible] لا یستفاد الا من [illegible] لجواز تعدد الاسباب [illegible]

الرقبۃ وسیلۃ الیہ ای الی ملک التصرف کما تقدم ولا یلزم من عدم ملکہا اے الرقبۃ عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملک التصرف انتہے ما فی التقریر وذکر التفتازانی فی التلویح وحاصل الجواب ان المقصود الاصلی من التصرفات ملک الید وہو حاصل للعبد وملک الرقبۃ وسیلۃ الیہ وعدم اہلیتہ للوسیلۃ لایوجب عدم اہلیتہ للمقصود وانما یلزم ذلک لو لم یکن الی المقصود طریق الا بتلک الوسیلۃ وہو ممنوع انتہے **فرع** للمسئلۃ وثمرۃ قولنا باہلیۃ العبد للتصرف ومالکیۃ الید خلافا للشافعی **لو اذن له** اے للعبد المولی فی نوع من التجارۃ **کان له** ای للعبد التصرف **مطلقا** ای فی انواع التجارۃ کلہا عند علمائنا الثلثۃ لوجود فک الحجر المانع من التصرف باہلیتہ فلغی التقیید اعنے لما اذن المولی عبدہ للتجارۃ یفوت حقہ فی الخدمۃ وفی براء رقبتہ عن الدین حتے یجب اداء الدین علی العبد الماذون المدیون اذا الاذن عندنا فک الحجر لا اثبات للاہلیۃ واہلیۃ التصرف قد کان فے العبد من نفسہ وانما تصرف باہلیتہ فاذن المولے فی نوع من التجارۃ رفع للمانع وہو حق المولی المذکور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز لہ التصرف فے کل نوع من التجارۃ باہلیتہ وتقیید المولے بنوع واحد لغو لا اثر لہ وقال زفر والشافعی لایجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولے لہ فی نوع بل یختص الاذن بنوع اذن المولے للعبد فیہ ولا یثبت لہ عموم التصرف الا بالتنصیص لان تصرفہ لما کان بطریق النیابۃ عنہ کان کالوکیل صار مقصورا علی ما اذن فیہ لان النیابۃ

لا يتحقق بدون اذن الاصيل فثبتت يده اى يد العبد الماذون على كسبه اى على ما حصل من كسب العبد عند علمائنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندنا كالمكاتب فانه يملك مكاسبه والفرق بين المأذون والمكاتب ان المولى انما يملك حجره اى حجر العبد المأذون دون حجر العبد المكاتب بعد الكتابة لان فك حجره اى حجر العبد المأذون عن التصرف بالاذن بلا عوض فلا يكون لازما فيكون فك حجره كالهبة يصح الرجوع عن فك حجره كما يصح الرجوع عن الهبة وانما لا يصح الرجوع عن الهبة في بعض الصور لحقيقة المعاوضة او شبهتها كما في الزوجية والقرابة او عدم المحل كما في الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما في موت احدهما او اختلاط الموهوب بغيره كما في الزيادة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة فهو اى الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدراً ويجوز في المصدر التذكير والتانيث كالبيع اى لا يصح الرجوع عن الكتابة وفسخها كما لا يصح الرجوع عن البيع واقالته بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا ههنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لان المولى

اقرب الناس الى العبد بقيام ملك فى الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
دين العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى فى كسبه لان المولى انما
تيلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه
بسبب ملكه فى رقبته لا لتصرف العبد كذا فى كشف البزودى ومختار فخر
الاسلام فى اصوله وصدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح وابن الهمام فى
التحرير هو الطريق الثانى **مسئلة** الموت فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد للحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة وهذا عند اهل السنة كما فى كشف البزودى وفى التقرير عزى الى
اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق فى الآية
التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح
بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم لاساس
التكليف ومناف لاهلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون الموت
مسقطاً للتكليف فى الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز
ينافى الاختيار ففات الغرض ولفوات الغرض وهو الاتيان عن اختيار
قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداءها من التركة
خلافا للشافعى رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود فى حقوق الله

[illegible]

عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر المصدق
على الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة عنده كما في دين العباد
وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر
العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيرها في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء
في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما لحاجة نفسه اولحاجة غيره والقسم
الثاني اعني ما شرع على الميت لحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
اولا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة الميت
الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون دينا فانه يبقى ببقاء تلك
العين كالودائع والغصوب فانهما متعلقان بعين الشئ المودع والمغصوب
فللمودع والمغصوب منه ان ياخذ الوديعة والشئ المغصوب من ورثة المودع
والغاصب كما ياخذ انهما منهما في حال حيوتهما اذ المقصود في حقوق العباد
هو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك
بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده لحصول
المقصود وان فات الفعل منه وما كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون
وجوبه بطريق الصلة كالنفقة اولم يكن وجوبه بطريق الصلة كالديون الواجبة
بالمعاوضة فما كان وجوبه بطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصي به فيبقى
من الثلث ماكان لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاعتاق غالبا لانه مندوب

الیہ والموت لایرجی زوالہ عادۃ وان احتمل ذلک بطریق الکرامۃ والمعجزۃ
کما کان فی زمان عیسیٰ وعزیر علیہما السلام بطریق المعجزۃ فلما لم یحتمل
ذمۃ العبد الدین بدون انضمام مالیۃ الرقبۃ والکسب الیہا لضعفہا لا
تحملہ ذمۃ المیت بالطریق الاولی بل انما یبقی اذا قویت ذمتہ بمال ترکہ
وہو المراد من قولہ او بمال ترکہ او کفیل بہ قبل الموت لان المال
محل الاستیفاء الذی ہو المقصود من الوجوب وذمۃ الکفیل تقوی
ذمۃ المیت لان الکفالۃ ضم ذمۃ فی المطالبۃ کالدیون فالدائن
یاخذ الدیون من مال ترکہ او یطالب الکفیل بہا والوصایا فالموصی لہ
یاخذ الوصیۃ من ثلث مال ترکہ والتجہیز فیجہز للمیت من مال ترکہ و
لکن التجہیز یقدم علی الدیون والوصایا بالاجماع واذا کان بقاء
ہذا القسم مشروطاً بانضمام مال او کفیل قبل الموت الی الذمۃ فلا تصح
الکفالۃ بما علیہ ای علی المیت من الدین بعد الموت اذا مات مفلساً
بدون الکفیل قبل الموت عند ابی حنیفۃ لانہا ای الکفالۃ عبارۃ عن
ضم الذمۃ ای ذمۃ الکفیل الی الذمۃ ای ذمۃ الاصیل فی المطالبۃ
بما علی الاصیل کما ہو الاصح علی ما فی الہدایۃ لا فی اصل الدین کما
قیل وعزی الی الشافعی بدلیل بقاء الدین بعد الکفالۃ علی الاصیل
کما کان قبلہا ولا مطالبۃ ہہنا لاستحالۃ مطالبۃ المیت الذی ہو الاصیل
بالدین وعدم جواز مطالبۃ غیرہ اذ لم یبق مال لیؤمر الوارث او الوصی
بالاداء منہ ولا کفیل لیطالب بہ کذا فی کشف البزدوی فلا ضم فی

المطالبة فلا کفالة وعندهما ای عند ابی یوسف ومحمد رحمهما الله تعالیٰ
تصح الکفالة من المیت وان لم یخلف مالا ولا کفیلاً وبه ای بمذهب
صاحبیه قالت الائمة الثلثة یعنی مالکؒ والشافعیؒ واحمد بن حنبلؒ عزاه ابن قدامة
الی اکثر اهل العلم کذا ذکر ابن امیر الحاج فی التقریر لحدیث جابر کان
رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیه دین فاتی بمیت
فقال اعلیه دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة
الانصاری هما علیّ یا رسول الله فصلی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم
رواه ابو داؤد والنسائی ولان الدین واجب علیه بعد موته وان الموت
لم یشرع مبطلاً للحقوق الواجبة علیه ولا مبرءاً عنها فلا یبطل الدین الواجب
علی المیت ولا یبرء المیت عنه الا تری لو اخلف کفیلاً به ثم کفل به
انسان بعد موته صح ولو کان موته مفلسا یوجب سقوط الدین عنه لما صحت
الکفالة بعد الموت وان کان به کفیلا لان براءة الاصیل توجب براءة الکفیل
والا تری ان المیت اهل لوجوب الدین علیه ابتداء فانه لو حفر بیراً فی الطریق
فتلف فیها مال او انسان بعد موته یجب الضمان علیه فلان یبقی علیه الدین
الواجب فی حیوته اولی فثبت ان الدین باق فی الذمة بعد الموت
وهو واجب التسلیم والبقاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعی کذا فی کشف
البزودی ولذا ای لعدم کون الموت مبرءاً یطالب المیت
به ای بما علیه من الدین فی الآخرة اجماعا ولعدم کون الموت
مبرءا یصح التبرع بالاداء یعنی لو تبرع احد عن المیت باداء الدین

[Margin note:] ۱۵ قوله لحدیث جابر الخ رواه عن جابر کان رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیه دین فاتی بمیت فقال اعلیه دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة الانصاری هما علی یا رسول الله فصلی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم رواه ابو داؤد والنسائی کذا فی التقریر ...

حل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت لم يحل
اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه
اي قول ابي قتادة هما علي في حديث جابر يحتمل العدة اي الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخاري في كشف البزدوي
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان
هذه كفالة صحيحة مبتدءة على وجه تبتني عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة و
الملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب
الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان
النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي ما لم يتبين له وجه القضاء. وبالعدة تبين
له الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار
للقاضي ابي زيد وقال ابن الهمام في التحرير والجواب عنه باحتماله العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير و
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما في لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفي مالك والميت منهما برئ فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب في المبسوط

وغيره بان هما على تحمل كلا من انشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد سواء وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتيناه فقال الديناران علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرئ منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع من حديثه قال ثم اتي بثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه وايضا ينفي كونه عدة واقرار بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثمة افتى به بعض المشائخ انتهى ولعل قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال وارد المصنف في الحاشية على اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما ينافي العدة ينافي الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة وهو وارد على ما اشكل بلفظ جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع علي دينه فلا افهمه رافعا لاحتمال الاقرار وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ رواية ابن حبان انا اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدائن من المديون

له قوله ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد ... ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ... لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف

فی الآخرة باعتبار الاثم ای اثم المدیون وراجعة الیہ لا تفتقر ہذہ المطالبة الی بقاء الذمة فضلا عن قوتہا واذا ظہر بان فالذمة یتقوی بہ لکونہ محل الاستیفاء بدلیل ان المغصوب منہ اذا سرق المغصوب من الغاصب لا یبقی فی ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة الاخرویة باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا یصح الاستدلال بالمطالبة الاخرویة علی بقاء الدین المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا ادی المتبرع لبقاء الدین من جہة من لہ الدین وہو الدائن لا لبقاء الدین فی ذمة من علیہ الدین وہو المدیون فان الدین ساقط فی حقہ وان کان باقیا فی حق صاحب الدین لان صاحب الدین لم یخرج من ان یکون مستحقا بموت الآخر فان السقوط ای سقوط الدین عن المدیون بالموت لضرورة فوت المحل وہو المدیون الحی لا لوصول حق الدائن فیقدر السقوط بقدر الضرورة فیتقدر بقدر فوت المحل فیظہر السقوط فی حق من علیہ الدین وہو المدیون دون فی حق من لہ الدین وہو الدائن فیبقی من جہة الدائن لا من جہة المدیون لتصح الکفالة واداء المتبرع تلافی جانب صاحب الحق دون المدیون حتی لو کان فی حال حیوتہ لم یصر المدیون مؤدیا بل یبرء کما لو ابرء رب الدین عنہ ہذا ما فہمناہ من الاسرار للقاضی ابی زید وکشف البزدوی وتلویح التفتازانی وتحریر ابن الہمام وتقریر ابن امیر الحاج وغیرہا من مصنفات العلماء الاعلام واللہ اعلم بحقیقة المرام۔

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوٰة والسلام على رسوله المختار وعلى اله الابرار واصحابه الاخيار وبعد فان هذا الشرح الذي الفه الفاضل الاجل والعلام الافضل المولوي بشير الدين القنوجي رحمه الله وسمّاه كشف المبهم مما في المسلم فهو متن متين في علم الاصول وكاف وشاف للطلباء والعلماء الفحول وانه قد طبع فيما قبل مملوا بالاغلاط ولم يبال احد الى التصحيح ولم يقصد فرد الى تنقيحه فشمرت عن ساق الجد لطبعه ولم ال جهدا في التصحيح وبالغت في تهذيبه والتوضيح فجاء بحمد الله كما ترى يروق النواظر ويسر الخواطر ومع ذلك ان يطلع احد على الخطاء فالمسئول منه العفو والعطاء والمرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاء

وانا

خادم العلماء

محمد عبد الاحد غفر له الصمد

٥٨٩

الکبیری شرح منیۃ المصلی
منیۃ المصلی محشی اسعدی
ایضاً عینی
صغیری شرح منیۃ المصلی
عینی شرح کنز کامل
عینی شرح ہدایہ لکھنؤ
فتح القدیر لکھنؤ
مستخلص الحقائق شرح کنز الدقائق
جامع صغیر مصطفائی
ذخیرۃ العقبیٰ حاشیہ شرح وقایہ
شرح وقایہ مع چلپی
جامع الرموز
نصب الرایہ فی تخریج احادیث
الہدایہ للزیلعی لکھنؤ
ایضاً لابن حجر عسقلانی
الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ
الغنیۃ الطالبین عربی مع
ترجمہ از شیخ عبد القادر جیلانی
ہدایہ مع شرح فارسی •
اصول الشاشی محشی حیاتی
ایضاً کاغذ گندہ مثالی
ایضاً کاغذ ولایتی
فصول الحواشی شرح اصول الشاشی
حسامی
نامی شرح حسامی
حاشیۃ التحقیق شرح حسامی

نور الانوار مصطفائی
توضیح تلویح کلاں
مسلم الثبوت محشی
شرح مسلم الثبوت بحر العلوم
کشف المبہم مافی المسلم مجتبائی
سراجی محشی نظامی
شریفیہ مصطفائی
فتاویٰ میراث فارسی
کنز الفرائض ترجمہ اردو سراجی
و شریفیہ حامل المتن —
شرح عقائد نسفی مع حواشی
جدیدہ عربی
حاشیہ خیالی بر شرح عقائد
ایضاً لکھنؤ
شرح مواقف کامل
ایضاً خرد •
حاشیہ شرح مواقف
حاشیہ میر زاہد ملا جلال بر شرح
حاشیہ میر زاہد
عبد الحکیم بر خیالی
عقائد الاسلام از
مولوی عبد الحق صاحب مصنف
تفسیر حقانی دہلی —
مقامات حریری مع ترجمہ فارسی
سبع الاشعار عربی
حکایت الصالحین عربی

سفینۃ الطالبین چھوٹی چھوٹی
سلیس محاورات عربی زبان تمیز
دیوان متنبی
نفحۃ الیمن
منتخب نفحۃ الیمن
تسہیل الحماسہ شرح دیوان
حماسہ بزبان اردو مطبوعہ مطبع
مجتبائی دہلی یہ شرح حامل المتن
دیوان حماسہ کی ہر اصل شعر مع
لغت جلی ہو اسکے نیچے حل لغات
و تحقیق محاورات عربی نہایت تمیز
کیا گیا ہے اور اس کے بعد
اسی شعر کا ترجمہ آسان اور
مطلب خیز اردو میں لکھا ہے گویا
ہر شعر کی دو شرح ہیں ایک
عربی دوسری اردو —
شرح سبعہ معلقہ
حمیدی مع ترجمہ فارسی
مجموعہ منطق نظامی •
شرح ایساغوجی مع متن
ایساغوجی — •
تحفہ شاہجہانی نظامی
بدیع المیزان
قال اقول
مجموعہ مستعملہ یعنی ملا حسن
ایضاً کاغذ گندہ

مجموعہ شرح سلم قاضی مبارک
شرح سلم ملا مبین
مرقات محشی مجتبائی
میبذی کلاں محشی بحواشی
مولانا عبد الحی صاحب لکھنوی
ایضاً خورد کشوری
شرح اشارات کشوری
شمس بازغہ مصطفائی
صدرا علوی
حاشیہ صدرا از مولوی ... صاحب
شرح ہدایۃ الحکمۃ
جواہر غالیہ
ہدیہ سعیدیہ
مجموعہ میر زاہد ملا جلال
بحر العلوم بر میر زاہد ملا جلال
قطبی محشی بحواشی جدیدہ
نہایت صحیح مجتبائی —
شرح سلم مولانا بحر العلوم
یہ کتاب آج تک طبع نہیں
ہوئی مگر یہ کتاب نہایت
مستند اور معتبر ہے مطبع نے
بہم پہونچا کر چھاپنا شروع
کیا ہے —
میر قطبی
حاشیہ عبد الحکیم بر قطبی میر قطبی
شرح تہذیب عربی علوی

To: www.al-mostafa.com